LA CIVILIZACIÓN EMPÁTICA



LA CARRERA HACIA UNA CONCIENCIA GLOBAL EN UN MUNDO EN CRISIS

JEREMY RIFKIN

PAIDÓS ESTADO Y SOCIEDAD 175

Jeremy Rifkin

La civilización empática

La carrera hacia una conciencia global en un mundo en crisis

PAIDÓS
Barcelona • Buenos Aires • México

Título original: *The Empathic Civilization. The Race to Global Consciousness in a World in Crisis*

Traducción de Genis Sánchez Barberán y Vanesa Casanova

Cubierta de Jaime Fernández

1.ª edición, marzo 2010

Ediciones Paidós Ibérica es un sello editorial de Espasa Libros, S.L.U.
Av. Diagonal, 662-664. 08034 Barcelona
www.paidos.com

ISBN: 978-84-493-2356-0
Depósito legal: M-4929-2010

Impreso en Artes Gráficas Huertas, S.A.
Camino viejo de Getafe, 60 – 28946 Fuenlabrada (Madrid)

Impreso en España – *Printed in Spain*

27 de enero de 1945

A los que sobrevivieron.
A los que perecieron.
A los que vendrán.

A Carol Grunewald

SUMARIO

Tercera parte
LA EDAD DE LA EMPATÍA

AGRADECIMIENTOS

Quisiera agradecer a Lisa Friedberg su trabajo excepcional dirigiendo la investigación para este libro, una investigación que ha durado cuatro años y ha bebido de miles de fuentes, de muchos campos profesionales y académicos. La extraordinaria capacidad de Lisa para hallar información vital, y coordinar y categorizar un volumen tan grande de datos, ha sido decisiva para que este proyecto avanzara.

También deseo dar las gracias a Sally Wengrover por haber coordinado la preparación final del libro. Su capacidad de observación, su preocupación por los detalles y sus amplios conocimientos en muchos de los campos que abarca esta obra han tenido un valor incalculable. Gracias también a los investigadores en prácticas que han contribuido al libro: Deanna Cho, Juli Diamond, Kristina Dunphy, Daniel Frawley, Ashley Goldwasser, Eric Hammerschmidt, Kara Horton, Adriane Javier, Jin-Young Kang, Alex Jue, Anirudh Khandelwal, Siddi Khara, Andrew Linowes, Georg Löfflmann, Vijay Ramakrishnan, Cjay Roughgarden, Richard Savage, Erica Shapiro, Shivani Softa, Jenna Trebs, Marc Vincent, Miriam Weiss y Comly Wilson.

También deseo expresar mi gratitud a Clara Mack por su ayuda en la preparación de los recursos de información. Su gusto por la perfección ha facilitado mucho este proceso. Deseo agradecer a Jennifer Lawrence y Nicholas Easley su meticulosa asistencia editorial durante las últimas semanas del proyecto. Gracias también a Drew Johnston y Angelo Consoli por sus contribuciones en distintas etapas del proyecto, y a Leda Scheintaub por corregir y editar el manuscrito final con su buen hacer habitual. También deseo dar las gracias a mi agente Robert Barnett.

Me gustaría extender mi agradecimiento a mi viejo amigo Jeremy Tarcher por haberme hecho un hueco en su editorial durante tantos años, y a Joel Fotinos, mi editor, por su apoyo incondicional. Gracias

también a Lance Fitzgerald por haber conseguido un amplio público para mis libros en todo el mundo.

Deseo dar las gracias de una manera especial a mi editor de tantos años, Mitch Horowitz, por su inestimable ayuda en dar al libro la orientación adecuada. Nuestras provechosas y agradables conversaciones durante casi un lustro han sido decisivas para pulir el manuscrito final.

También deseo agradecer a Tarcher/Penguin su generosidad al permitirme incluir material de mis libros anteriores para plantear los temas de *La civilización empática.*

Por último, deseo dar las gracias a mi esposa Carol Grunewald por las muchas y animadas discusiones que hemos compartido sobre los temas y las ideas que conforman el núcleo de esta obra.

INTRODUCCIÓN

Este libro ofrece una nueva interpretación de la historia de las civilizaciones, examinando la evolución empática de la humanidad, la influencia de esta evolución en nuestro desarrollo como especie y la forma en que puede dictar nuestro destino.

En las ciencias biológicas y cognitivas está surgiendo una visión nueva y radical de la naturaleza humana que es motivo de discusión en los círculos intelectuales, en la comunidad financiera y en la Administración. Descubrimientos recientes en el estudio del cerebro y del desarrollo infantil nos obligan a replantear la antigua creencia de que el ser humano es agresivo, materialista, utilitarista e interesado por naturaleza. La conciencia creciente de que somos una especie esencialmente empática tiene consecuencias trascendentales para la sociedad.

Esta nueva forma de contemplar la naturaleza humana abre la puerta a una narración que no se ha contado hasta ahora. Las páginas que siguen revelan la dramática historia del desarrollo de la empatia humana desde nuestro pasado mitológico hasta la incipiente conciencia dramatúrgica del siglo XXI, pasando por el nacimiento de las grandes civilizaciones teológicas, la era ideológica que caracterizó los siglos XVIII y XIX, y la era psicológica que ha distinguido gran parte del siglo XX.

Contemplar la historia de la economía a través del cristal de la empatia nos permite descubrir unos hilos en la narración humana que hasta ahora habían permanecido ocultos. El resultado es un nuevo tapiz social, la civilización empática, basado en una amplia variedad de campos que incluyen la literatura y las artes, la teología, la filosofía, la antropología, la sociología, la ciencia política, la psicología y la teoría de la comunicación.

En el núcleo mismo de la historia humana se encuentra la relación paradójica entre la empatia y la entropía. A lo largo de la historia, la convergencia entre nuevos regímenes de energía y nuevas revoluciones en las comunicaciones ha ido creando unas sociedades cada vez más

complejas. Estas civilizaciones más avanzadas en el campo tecnológico han unido a pueblos antes dispersos, han hecho crecer la sensibilidad empática y han expandido la conciencia humana. Pero estos entornos cada vez más complejos exigen un consumo mayor de energía que supone un agotamiento creciente de los recursos.

Lo irónico es que este aumento de la conciencia empática ha sido posible gracias a un consumo cada vez mayor de energía y de otros recursos de la Tierra que tiene graves efectos en la salud del planeta.

Hoy nos enfrentamos a la posibilidad esperanzadora y, al mismo tiempo, inquietante de acercarnos a una empatia global en un mundo interconectado, pero a costa de un gran consumo de energía que supone una factura entrópica creciente y que amenaza nuestra misma existencia con unos cambios climáticos catastróficos. Es probable que resolver la paradoja de la empatia y la entropía sea la prueba decisiva de la capacidad de nuestra especie para sobrevivir y prosperar en la Tierra. Pero para ello hará falta un replanteamiento radical de nuestros modelos filosóficos, económicos y sociales.

Teniendo presente este objetivo, el libro empezará con un análisis de la dinámica entre la empatia y la entropía y del papel decisivo que ha tenido esta dinámica en la dirección que ha seguido la historia humana. A continuación, la primera parte se dedicará a examinar la nueva imagen de la naturaleza humana que empieza a surgir de las ciencias naturales y sociales con el descubrimiento del *Homo empathicus*. La segunda parte se dedicará a describir las oleadas empáticas y las grandes transformaciones de la conciencia que han acompañado las civilizaciones cada vez más complejas basadas en el consumo de energía, con el objetivo de ofrecer una nueva explicación de la historia de la humanidad y del significado de la existencia humana. En la tercera parte se expondrá la promesa actual de una empatia global con el telón de fondo de la destrucción entrópica cada vez más acelerada de la biosfera terrestre. Por último, centraremos nuestra atención en la Tercera Revolución Industrial en ciernes, que marca el inicio de una era nueva caracterizada por un «capitalismo distributivo» y una conciencia de la biosfera. Creo que nos hallamos en la cima de una transición importantísima hacia una economía global de clímax y hacia un replanteamiento básico de la vida humana en este planeta. La edad de la razón está siendo eclipsada por la edad de la empatia.

Quizá la cuestión más importante a la que se enfrenta la humanidad es si podemos lograr la empatia global a tiempo para salvar la Tierra y evitar el derrumbe de la civilización.

Capítulo 1

LA PARADOJA OCULTA DE LA HISTORIA HUMANA

Flandes, 24 de diciembre de 1914. La tarde llegaba a su fin. La Primera Guerra Mundial de la historia entraba en su quinto mes. Millones de soldados se apiñaban agazapados en la red de trincheras que cruzaban la campiña europea. En muchos lugares, los ejércitos enemigos estaban atrincherados uno frente a otro, a un tiro de piedra. Las condiciones eran infernales. El aire glacial del invierno entumecía los cuerpos. Las trincheras estaban anegadas. Los soldados compartían su cobijo con ratas y otras alimañas. Por falta de letrinas adecuadas, el hedor de excrementos humanos lo impregnaba todo. Los hombres dormían de pie para evitar la porquería y el fango. Los soldados muertos yacían en la tierra de nadie que separaba las dos fuerzas, pudriéndose a unos metros de sus camaradas vivos, que no podían ir a por ellos para darles sepultura.

Cuando aquella noche caía sobre los campos de batalla, sucedió algo extraordinario. Los soldados alemanes empezaron a prender velas en los miles de pequeños árboles de Navidad enviados al frente para elevar su moral. Luego comenzaron a cantar villancicos... Primero, *Noche de paz*; luego, un torrente de canciones. Los soldados ingleses escuchaban atónitos. Uno que contemplaba con incredulidad las líneas enemigas dijo que las trincheras titilaban «como candilejas de un teatro».[1] Los ingleses respondieron con aplausos: al principio con cierto reparo, luego con entusiasmo. También ellos empezaron a cantar villancicos a sus enemigos alemanes, que respondieron aplaudiendo con el mismo fervor.

Varios hombres de los dos bandos salieron a gatas de las trincheras y empezaron a cruzar a pie la tierra de nadie para encontrarse; pronto les siguieron centenares. A medida que la noticia se extendía por el frente, miles de hombres salían de las trincheras. Se daban la mano, compartían cigarrillos y dulces, y se enseñaban fotos de sus familias. Se contaban de dónde venían, recordaban Navidades pasadas y bromeaban sobre el absurdo de la guerra.

A la mañana siguiente, mientras el sol de la Navidad se elevaba sobre los campos de batalla, decenas de miles de hombres —según algunas fuentes, hasta cien mil— charlaban tranquilamente.[2] Veinticuatro horas antes eran enemigos y ahora se ayudaban para enterrar a los camaradas muertos. Se dice que se jugó más de un partido de fútbol. Los oficiales del frente también participaban, pero cuando las noticias llegaron al alto mando de la retaguardia, los generales no vieron los hechos con tan buenos ojos. Temiendo que esta tregua pudiera minar la moral militar, enseguida tomaron medidas para meter en vereda a sus tropas.

Aquella «tregua de Navidad» surrealista acabó tan de repente como empezó: en el fondo no fue más que una anécdota en una guerra que acabaría en noviembre de 1918 con 8,5 millones de bajas militares, el episodio más sangriento de la historia hasta la fecha.[3] Durante unas horas, no más de un día, decenas de miles de seres humanos desoyeron a sus mandos y olvidaron la lealtad a su país para expresar la humanidad que tenían en común. Enviados allí para mutilar y matar, tuvieron el valor de dejar de lado sus deberes institucionales para confortarse mutuamente y celebrar la vida.

Aunque se supone que el campo de batalla es un lugar donde el heroísmo se mide por la voluntad de matar y de morir por una causa noble que trasciende la vida de cada día, aquellos hombres optaron por otra clase de valentía. Se identificaron con el sufrimiento de los demás y les ofrecieron consuelo. Al cruzar la tierra de nadie se encontraron a sí mismos en los demás. La fuerza para ofrecer aquel consuelo surgía de su sensación íntima y profunda de vulnerabilidad y de su deseo no correspondido de compañía.

En pocas palabras, fue un momento muy humano. Y aunque los medios de comunicación de la época lo presentaron como un extraño desliz, un siglo más tarde lo conmemoramos como un paréntesis nostálgico en un mundo que hemos acabado definiendo en términos muy diferentes.

Durante casi mil setecientos años, en Occidente se nos ha hecho creer que los seres humanos somos pecadores en un mundo lleno de maldad. Para hallar un respiro, deberemos esperar la salvación en el más allá. En el auge de la Edad Moderna, el filósofo británico Thomas Hobbes dijo en broma que «la vida del hombre [es] solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta».[4] Su única respuesta a la pesadilla de la existencia humana fue exigir mano dura a la autoridad para impedir

que la gente se matara mutuamente en una guerra de «todos contra todos».

Los filósofos de la Ilustración templaron la visión poco benévola que tenía Hobbes de la condición humana con varias narraciones nuevas para explicarla. Para el filósofo inglés John Locke, la mente del ser humano cuando nace es como una *tabula rasa* —una pizarra en blanco— que luego rellena la sociedad. Pero ¿con qué fin? Locke matizó su teoría de la pizarra en blanco lo justo para dar a entender que nacemos con una predisposición. Según él, somos un animal codicioso por naturaleza. Usamos las manos y las herramientas para expropiar los recursos de la naturaleza, transformando los vastos eriales de la tierra en propiedad productiva. Para Locke, la misión suprema del hombre, la razón de su existencia en la Tierra, es ser productivo:

> La tierra que se deja por completo a la naturaleza, que no ha recibido la mejora del pasto, la labranza o el cultivo, se llama, no sin razón, baldía [...].[5] Considérese cuál es la diferencia entre un acre de tierra plantada de tabaco o caña de azúcar o sembrada de trigo o cebada, y otro acre de la misma tierra sin cultivo alguno, y se encontrará que la mejora, obra del trabajo, constituye, con mucho, la mayor parte del valor.[6]

Locke creía que la «negación de la naturaleza es el camino a la felicidad».[7]

Un siglo más tarde, el filósofo inglés Jeremy Bentham matizó la idea de felicidad diciendo que la condición humana universal se reducía a evitar el dolor y optimizar el placer. Su giro utilitarista fue sexualizado a principios del siglo XX por Sigmund Freud bajo la forma del principio del placer. Según Freud, todo recién nacido está predispuesto a buscar placer, entendiendo por placer el placer erótico. El pecho de la madre es más que una simple fuente de alimento: es una fuente de gratificación sexual que sirve a la libido insaciable del niño.

Pero lo que sucedió en los campos de batalla de Flandes, aquella Nochebuena de 1914 entre miles de hombres jóvenes, no tuvo nada que ver con el pecado original ni con el trabajo productivo. Y el placer que aquellos hombres buscaban en su mutua compañía se parecía muy poco a la versión superficial del placer de los utilitaristas decimonónicos, y menos aún a la descripción más bien patológica de Freud de un género humano obsesionado con la pulsión erótica.

En Flandes, aquellos hombres expresaron una sensibilidad humana mucho más profunda, una sensibilidad que emana del núcleo mismo de la existencia y que trasciende los límites del tiempo y las exigencias de la ortodoxia de la época. Basta que nos preguntemos por qué nos sentimos tan alentados al recordar lo que hicieron. Eligieron ser humanos. Y la cualidad humana esencial que expresaron fue la empatia mutua.

La ansiedad empática es tan antigua como nuestra especie y se remonta a nuestro pasado ancestral, a los lazos con nuestros parientes primates y, antes aún, con nuestros antepasados mamíferos. No hace mucho que los científicos cognitivos y los biólogos han empezado a descubrir manifestaciones conductuales primitivas de la empatia en toda la clase de los mamíferos —los animales que cuidan de sus crías— y señalan que los primates, y sobre todo el ser humano con su neocórtex más desarrollado, están «cableados» especialmente para la empatía.

Sin un concepto desarrollado de la propia identidad, la expresión empática sería imposible. Hace mucho que los especialistas en desarrollo infantil saben que hasta los bebés de 1 o 2 días de edad pueden reconocer el llanto de otros bebés y ponerse a llorar,[8] una respuesta que se conoce como ansiedad empática rudimentaria. La razón de ello es que la predisposición a la empatia forma parte de nuestra biología. Pero la verdadera extensión empática no surge hasta que el niño tiene entre 18 y 24 meses de edad, cuando empieza a desarrollar una sensación de sí mismo y de los demás.[9] En otras palabras, el niño no puede sentir la condición de los demás como si fuera suya y responder de la manera adecuada hasta que es capaz de entender que los demás existen como seres separados de él.

Como señalan varios estudios, los niños de 2 años de edad suelen conmoverse cuando ven sufrir a otro niño y se acercan a él para darle un juguete, abrazarlo o llevarlo a su madre para que lo consuele. La medida en que la conciencia empática se desarrolla, se amplía y se hace más profunda en la infancia, la adolescencia y la edad adulta depende de la experiencia inicial con los padres —lo que los psicólogos llaman apego— así como de los valores y la visión del mundo de la cultura en la que crecemos y de los posibles contactos que establecemos con otros.

LA HISTORIA DE LA HUMANIDAD QUE AÚN NO SE HA CONTADO

Últimamente está de moda poner en duda que haya un significado subyacente a la historia humana que impregne y trascienda las diversas narraciones culturales que forman la variada historia de nuestra especie y que ofrezca el adhesivo social para cada una de nuestras odiseas. Es muy probable que estos pensamientos provoquen una mueca colectiva en muchos estudiosos posmodernos. Pero las pruebas indican que puede haber un tema subyacente a todo el periplo humano.

Nuestros cronistas oficiales —los historiadores— han desestimado de plano la empatia como fuerza motriz en el desarrollo de la historia humana. En general, los historiadores escriben sobre guerras y otros conflictos sociales, sobre grandes héroes y grandes malvados, sobre el progreso tecnológico y el ejercicio del poder, sobre injusticias económicas y sociales. Cuando mencionan la filosofía, suelen hacerlo en relación con el poder. Muy rara vez los oímos hablar de la otra cara de la experiencia humana, la que se refiere a nuestra naturaleza profundamente social, a la evolución y la extensión del afecto humano y a su impacto en la cultura y en la sociedad.

El filósofo alemán Georg Wilhelm Friedrich Hegel dijo en una ocasión: «La historia no es un suelo en el que florezca la felicidad. Los tiempos felices son en ella páginas en blanco» porque constituyen «períodos de armonía». Las personas felices suelen vivir en el «micromundo» de las relaciones familiares y las afiliaciones sociales.

En cambio, la historia la suelen hacer los insatisfechos y los descontentos, los airados y los rebeldes, los que desean ejercer la autoridad y explotar a otros, los interesados en reparar agravios y restablecer la justicia. Desde este punto de vista, gran parte de la historia escrita gira en torno a la patología del poder.

Quizá por esta razón hacemos un análisis tan sombrío al reflexionar sobre la naturaleza del ser humano. Nuestra memoria colectiva se mide por crisis y calamidades, por injusticias sangrantes y episodios de crueldad con otros seres humanos, con los restantes seres vivos y con la Tierra que habitamos. Pero si fueran éstos los elementos que definen la experiencia humana, ya haría mucho tiempo que nuestra especie habría perecido.

Todo esto plantea una pregunta: ¿por qué hemos acabado contemplando la vida de un modo tan negativo? La respuesta es que los relatos de maldades y tragedias nos sorprenden. Al ser inesperados, nos

provocan inquietud y hacen crecer nuestro interés porque son sucesos nuevos y no constituyen la norma; pero tienen atractivo periodístico y por esta razón pasan a la historia.

El mundo cotidiano es totalmente diferente. Aunque la vida diaria está salpicada de sufrimiento, de tensiones, de injusticias y delitos, en general también abunda en actos sencillos de generosidad y bondad. Los actos que brindan consuelo y compasión engendran buena voluntad, forman vínculos sociales y traen alegría a la vida de la gente. Gran parte de las interacciones diarias con nuestros semejantes son empáticas porque ello forma parte de nuestra naturaleza. La empatia es el medio por el que creamos vida social y hacemos que progrese la civilización.. En resumen, aunque no haya recibido de los historiadores la atención que de verdad merece, la extraordinaria evolución de la conciencia empática es la narración por excelencia que subyace en la historia humana.

Hay otra razón por la que la empatia no se ha estudiado a fondo en todos sus detalles antropológicos e históricos. El problema reside en el proceso evolutivo mismo. La conciencia empática se ha ido desarrollando lentamente durante los 175.000 años de la historia humana. En ocasiones, ha florecido para desvanecerse después durante largos períodos de tiempo. Su evolución ha sido irregular, pero su trayectoria es clara. El desarrollo empático y el desarrollo de la individualidad van de la mano y acompañan las estructuras sociales consumidoras de energía cada vez más complejas que han conformado el periplo humano. En el presente libro examinaremos esta relación.

Puesto que el desarrollo de la individualidad está tan ligado al desarrollo de la conciencia empática, la palabra *empatía* no pasó a formar parte del vocabulario humano hasta 1909, más o menos cuando la psicología moderna empezó a estudiar la dinámica interna del inconsciente y la conciencia misma. En otras palabras, el ser humano no pudo reconocer la existencia de la empatia, hallar las metáforas adecuadas para hablar de ella y explorar a fondo sus múltiples significados hasta que su individualidad se desarrolló lo suficiente para permitirle reflexionar sobre la naturaleza de sus pensamientos y sentimientos más íntimos en relación con los pensamientos y sentimientos más íntimos de los demás.

Debemos tener presente que sólo seis generaciones atrás nuestros antepasados —que vivieron hacia la década de 1880— no habían sido aculturados para pensar terapéuticamente. Mis propios abuelos eran incapaces de examinar sus pensamientos y sentimientos para analizar

cómo influían sus relaciones y experiencias emocionales pasadas en su conducta con los demás y en su sentido de identidad personal. No se les había enseñado la noción de las pulsiones inconscientes ni palabras como *transferencia* o *proyección*. Hoy, cien años después del inicio de la edad de la psicología, los jóvenes están plenamente inmersos en la conciencia terapéutica y se sienten a gusto reflexionando y analizando sus sentimientos, sus emociones y sus pensamientos más íntimos, así como los sentimientos, las emociones y los pensamientos de los demás.

El precursor de la palabra inglesa *empathy* fue el término *sympathy* («lástima, compasión»), que se puso de moda durante la Ilustración europea. El economista escocés Adam Smith escribió un libro sobre los sentimientos morales, en 1759. Aunque Smith es mucho más conocido por su teoría del mercado, dedicó mucha atención a las emociones humanas. Para Smith, Hume y otros filósofos y escritores de la época, sentir *sympathy* hacia una persona significaba lamentar su desdicha. La empatia comparte cierto territorio emocional con la palabra *sympathy* así entendida, pero es muy diferente de ella.

El término *empatía* deriva de la palabra alemana *Einfühlung*, acuñada por Robert Vischer en 1872 y empleada en la estética alemana. El término *Einfühlung* se refiere a cómo proyecta el observador su sensibilidad en un objeto de adoración o contemplación, y es una forma de explicar cómo se llega a apreciar y disfrutar la belleza de una obra de arte. El filósofo e historiador alemán Wilhelm Dilthey tomó este término de la estética y lo empezó a utilizar para describir el proceso mental por el que una persona entra en el ser de otra y acaba sabiendo cómo siente y cómo piensa.[10]

En 1909, el psicólogo estadounidense E. B. Titchener tradujo *Einfühlung* a una nueva palabra inglesa, *empathy*.[11] Estando en Europa, Titchener había estudiado con Wilhelm Wundt, el padre de la psicología moderna. Como muchos psicólogos jóvenes de la época, Titchener estaba especialmente interesado en el concepto básico de la introspección, es decir, en el proceso por el que una persona examina sus sentimientos, impulsos, emociones y pensamientos para intentar entender su propia identidad e individualidad. El sufijo *-patía* de la palabra *empatía* indica que entramos en el estado emocional de otra persona que sufre y que sentimos su dolor como si fuera nuestro.

A medida que la palabra *empatía* se fue introduciendo en la cultura popular psicológica de los círculos cosmopolitas de Viena, Londres, Nueva York y otros lugares, no tardaron en aparecer derivados de ella,

como *empático* y *empatizar*. A diferencia de *sympathy*, que es más pasiva, la empatia supone una participación activa: la voluntad del observador de tomar parte en la experiencia de otra persona, de compartir la sensación de esa experiencia.

La empatia era un concepto nuevo con mucha fuerza y pronto se convirtió en objeto de debate entre los especialistas. Los que tendían a un enfoque más racional propio de la Ilustración enseguida intentaron despojarla de su contenido afectivo, dando a entender que la empatia es una función cognitiva «cableada» en el cerebro que exige un ajuste cultural. Para el filósofo y psicólogo estadounidense George Herbert Mead, todo ser humano adopta el rol de otro para evaluar sus pensamientos, su conducta y sus intenciones con el fin de dar una respuesta adecuada. Jean Piaget, el psicólogo especializado en el desarrollo infantil, estaba de acuerdo con Mead. Según Piaget, el niño se hace cada vez más experto en «leer» a los demás para establecer relaciones sociales. En sus teorías, los partidarios de la visión cognitiva llegaron a sugerir —aunque no abiertamente— que la empatia tiene un valor instrumental porque permite «tomarle la medida» al otro para promover el propio interés social y mantener unas relaciones sociales adecuadas.

Para otros psicólogos más tendentes al romanticismo, la empatia era un estado básicamente afectivo o emocional con un componente cognitivo. El observador empático no se fusiona con la experiencia del otro perdiendo su sentido de identidad personal, ni lee de una manera fría y objetiva la experiencia del otro como si fuera una forma de reunir información que pudiera servir a sus propios intereses. Como señala el profesor de psicología Martin L. Hoffman, la empatia es más profunda. Hoffman define la empatia como «los procesos psicológicos que hacen que una persona tenga sentimientos más congruentes con la situación de otra persona que con la suya propia».[12] Hoffman y otros no pasan por alto el papel que desempeña la cognición en lo que los psicólogos llaman «precisión empática». Sin embargo, tienden a contemplar la empatía como una respuesta total al sufrimiento de otra persona, desencadenada por una participación emocional profunda del estado de esa persona, que va acompañada de una evaluación cognitiva de su estado actual y de una respuesta afectiva cuyo objetivo es atender sus necesidades y ayudar a aliviar su sufrimiento.

Aunque es probable que para la mayoría de las personas la empatía sea una respuesta emocional y cognitiva al sufrimiento ajeno, no se limita a la noción expresada en la frase «siento vuestro dolor» populari-

zada por el ex presidente Bill Clinton y caricaturizada después por la cultura popular. También se puede sentir empatia con la alegría ajena.

Con frecuencia, la empatia con la alegría de otra persona surge de un profundo conocimiento personal de sus luchas pasadas, que hace que su felicidad sea más apreciada y sentida. El abrazo empático a otra persona incluso puede transformar su sufrimiento en dicha. Carl Rogers lo expresó de una manera conmovedora:

> Cuando alguien se da cuenta de que lo escuchan de verdad, sus ojos se humedecen. Creo que, en el fondo, llora de alegría. Es como si dijera: «Gracias a Dios, hay alguien que me escucha. Hay alguien que sabe cómo me siento».[13]

Durante el siglo pasado, el interés por la importancia y el impacto de la empatia en la conciencia y en el desarrollo social no dejó de crecer. Este interés se ha multiplicado durante la última década, cuando la empatía se ha convertido en un tema candente en campos profesionales que van desde la medicina hasta la gestión de recursos humanos.

Los biólogos hablan con entusiasmo del descubrimiento de las neuronas espejo —también llamadas neuronas de la empatia—, que establecen la predisposición genética a la respuesta empática en algunos mamíferos. La existencia de las neuronas espejo ha suscitado un debate muy intenso en la comunidad académica en torno a antiguos supuestos sobre la naturaleza de la evolución biológica y, especialmente, de la evolución humana.

Edward O. Wilson, biólogo de Harvard, puso en entredicho siglos de pensamiento sobre la naturaleza de la relación del ser humano con otros animales mediante su ensayo sobre la biofilia. Los teólogos cristianos siempre habían contemplado a los restantes seres vivos de una manera utilitarista, aduciendo que Dios había concedido al hombre el dominio sobre ellos y la potestad de tratarlos a su antojo. En general, y con la excepción de Francisco de Asís, la Iglesia consideraba que los animales, al igual que el ser humano, eran seres nacidos del pecado que, aunque útiles, tenían escaso valor intrínseco. Tampoco los filósofos de la Ilustración mostraban mucho aprecio por los otros animales que pueblan la Tierra. La mayoría de ellos coincidía con René Descartes en que los seres vivos eran «autómatas sin alma» cuyos movimientos no eran muy diferentes de los de las figuras mecánicas del reloj de Estrasburgo.[14]

Wilson plantea lo contrario; para él, el ser humano presenta una predisposición genética —un anhelo innato— a la compañía de otros animales, a relacionarse con ellos y con la naturaleza, y llega a afirmar que la creciente separación del resto de la naturaleza es causa de privaciones psicológicas y hasta físicas para nuestra especie.[15]

Los educadores han alzado el estandarte del ajuste empático en el pujante campo de la «inteligencia emocional» señalando que la extensión y el compromiso empáticos son buenos indicadores del desarrollo psicológico y social de los niños. Algunos centros escolares de Estados Unidos han empezado a revolucionar sus planes de estudio para destacar la pedagogía empática, además de los programas más tradicionales centrados en la formación intelectual y profesional.

Ahora que las escuelas intentan ponerse a la altura de una generación que ha crecido con Internet y está acostumbrada a interactuar y a aprender en redes sociales abiertas, en las que comparte información en lugar de acumularla, están surgiendo nuevos modelos de enseñanza destinados a transformar la educación y conseguir que, en lugar de ser una competición, sea una experiencia de aprendizaje en colaboración. El *service learning*, o aprendizaje mediante actividades de voluntariado, ha revolucionado la experiencia escolar. En colaboración con instituciones públicas y privadas, millones de jóvenes realizan trabajos útiles y solidarios para mejorar la calidad de vida de la comunidad en la que viven.

Todas estas innovaciones educativas contribuyen a desarrollar la sensibilidad empática. El supuesto tradicional de que «el conocimiento es poder» y se usa para el beneficio personal se está enfrentando, al menos en algunos sistemas escolares, a la noción de que el conocimiento es una expresión de la responsabilidad común por el bienestar colectivo de la humanidad y del planeta como un todo.

Las evaluaciones iniciales del rendimiento escolar en los pocos lugares en los que se ha implantado la nueva enseñanza empática indican una clara mejora en la conciencia, la capacidad de comunicación y el pensamiento crítico de los jóvenes porque hace que sean más introspectivos, estén más atentos a las emociones, y tengan más capacidad cognitiva para comprender a los demás y responder con inteligencia y compasión. Puesto que la capacidad para la empatia hace hincapié en no juzgar a los demás y en ser tolerante con otros puntos de vista, habitúa a los jóvenes a pensar en función de niveles de complejidad y los obliga a vivir en el contexto de unas realidades ambiguas donde no hay

fórmulas ni respuestas simples, sino sólo una búsqueda constante de significados y comprensiones en común. Aunque todavía se halla en un estado incipiente, la nueva enseñanza empática tiene como objetivo preparar a los estudiantes para que puedan sondear los misterios de un universo existencial donde la pregunta fundamental no es sólo *cómo*, sino también *por qué*.

En el ámbito del derecho, la noción tradicional de administrar justicia se ha ampliado para incluir la idea de reconciliación, una manera nueva y radical de abordar el delito basada en restablecer la relación entre los autores de los hechos y las víctimas en lugar de limitarse a imponer un castigo a los culpables.

La Comisión para la Verdad y la Reconciliación creada en Sudáfrica en la década de 1990, tras el fin del *apartheid*, fue el primero de varios organismos similares creados en países que han sufrido episodios de violencia, guerras y matanzas. Se han creado comisiones similares en Irlanda, Argentina y Timor Oriental.

Las comisiones para la reconciliación reúnen a los autores de los crímenes con sus víctimas. Las víctimas dan testimonio público de las atrocidades vividas y hablan abiertamente de su sufrimiento físico y emocional a manos de los criminales. A su vez, éstos tienen la oportunidad de confesar totalmente y con sinceridad sus crímenes y, si lo desean, pedir perdón a las víctimas. El objetivo de esta experiencia es ofrecer un «entorno seguro» que facilite una catarsis empática que lleve a la reconciliación y al cierre de las heridas.

En varios países existe un proceso similar llamado «justicia restitutiva». Los delincuentes se reúnen con sus víctimas en entornos terapéuticos preparados especialmente para que se expliquen cara a cara lo que sienten en relación con los hechos. Con esto se espera que el delincuente, tras oír por boca de la víctima el sufrimiento y la angustia que ha causado, sienta una culpa que active en él una respuesta empática acompañada de remordimiento y de la voluntad de pedir perdón.

Las comisiones de reconciliación y los programas de justicia restitutiva constituyen un reconocimiento formal de que la moralidad va más allá de la justicia e incluye la cuestión igualmente importante de que reparar un daño suponga una compensación emocional, además de una sanción penal. Estas nuevas entidades legales, que no tienen precedente en la historia, ofrecen una manera de abordar la resolución de conflictos que da la misma importancia a la empatia que a la equidad. Aunque su éxito en la prevención de delitos futuros es desigual,

plantea y alienta una visión más amplia de la justicia penal y del papel de la ley frente a los delitos en la sociedad.

Incluso la economía, la llamada «ciencia pesimista», ha experimentado una transformación. A lo largo de dos siglos, la observación de Adam Smith de que la naturaleza predispone al hombre a mirar por sus propios intereses en el mercado ha sido la definición final e indiscutible de la naturaleza humana. En *La riqueza de las naciones* (1776), Smith sostenía:

> Cada individuo en particular se afana continuamente en buscar el empleo más ventajoso para el capital de que puede disponer. Lo que desde luego se propone es su propio interés, no el de la sociedad; pero estos mismos esfuerzos hacia su propia ventaja lo inclinan de manera natural, o más bien necesaria, al empleo más útil a la sociedad.[16]

Aunque la caracterización que hace Smith de la naturaleza humana sigue siendo una especie de Evangelio, ya ha dejado de ser sagrada. Las revoluciones de Internet y de las tecnologías de la información han empezado a cambiar la naturaleza del juego económico. Las formas de hacer negocios a través de la Red ponen en cuestión supuestos ortodoxos sobre el mercado que hablan del interés personal. La expresión *caveat emptor* —«sea precavido el comprador»— ha sido sustituida por la creencia de que todos los intercambios deberían ser, por encima de todo, totalmente transparentes. La noción convencional según la cual toda transacción comercial es una especie de enfrentamiento ha sido desmentida por la colaboración en red basada en estrategias *win-win*, donde salen ganando las dos partes. En una red, optimizar el interés de los demás incrementa los activos y el valor de uno mismo. La cooperación puede más que la competencia. La norma es ahora compartir los riesgos y colaborar sin reservas ni restricciones en lugar de tejer intrigas y manipulaciones maquiavélicas. Pensemos en el caso de Linux, un modelo comercial que habría sido inconcebible veinte años atrás.

La idea que hay detrás de este negocio de *software* global es animar a miles de personas a que sientan empatia con otras que sufren problemas informáticos y a que cedan voluntariamente su tiempo y su experiencia con el fin de ayudarlos a solucionar esos problemas. La expresión *altruismo económico* ya no parece un oxímoron. Es indudable que Adam Smith no se lo creería. Pero Linux funciona y se ha convertido en competidor de Microsoft a escala mundial.

Las nuevas ideas sobre la naturaleza empática del ser humano han llegado incluso a la gestión de los recursos humanos, que empieza a destacar la inteligencia social tanto como la capacidad profesional. La capacidad de los empleados para empatizar con los demás, superando las barreras tradicionales de carácter étnico, racial, cultural y sexual, se considera cada vez más esencial para el rendimiento en las empresas, tanto en el puesto de trabajo en sí como en las relaciones de mercado externas. Aprender a trabajar en equipo de una forma atenta y compasiva se está convirtiendo en un procedimiento habitual de actuación en un mundo complejo e interdependiente. (En la tercera parte, «La edad de la empatia», examinaremos el fuerte impacto paradigmático de la nueva oleada empática en la sociedad global.)

¿Qué nos dice esto de la naturaleza humana? ¿Es posible que esta naturaleza, en lugar de ser intrínsecamente malvada, interesada y materialista, sea empática, y que todos los demás impulsos o instintos que hemos considerado primarios —agresividad, violencia, egoísmo, codicia— sean impulsos secundarios que surgen de la represión o la negación de nuestro instinto más básico?

El primer indicio de que esto pueda ser así —al menos en la literatura científica— se observó en 1958, en un oscuro experimento de laboratorio realizado por el psicólogo Harry Harlow en la Universidad de Wisconsin. En aquel experimento, Harlow y su equipo trabajaban con crías de monos para estudiar sus respuestas afectivas. Lo que descubrieron conmocionó al mundo de la biología y sus efectos se acabaron extendiendo a las ciencias sociales y a otros campos.

Harlow y su equipo construyeron dos muñecas que hacían de madres sustitutas. Una estaba hecha de una pieza de madera forrada de gomaespuma con una funda de felpa. Detrás de la muñeca pusieron una bombilla para que irradiara calor. La otra muñeca era mucho menos acogedora. Estaba hecha de alambre y se calentaba con calor radiante. Aunque las dos muñecas secretaban leche, todas las crías preferían acurrucarse contra la de felpa. Y no sólo eso: cuando la «madre» de felpa dejó de dar leche, las crías siguieron aferrándose a ella y se negaron a recorrer la poca distancia que había hasta la otra madre para alimentarse. Persistieron tanto en esta conducta que estuvieron a punto de morir de inanición. Al escribir en la revista *American Psychologist*, Harlow comunicó:

> Con la edad y la oportunidad de aprender, los sujetos que estaban con la madre lactante de alambre respondían cada vez menos a ella y respondían cada vez más a la madre de felpa no lactante.[17]

Estupefactos por lo que habían observado, Harlow y sus colegas concluyeron:

> La función principal de los cuidados como variable afectiva es garantizar un contacto corporal íntimo y frecuente de la cría con la madre. Sin duda, no sólo de leche vive el hombre.[18]

No hacía falta que aquellos investigadores arrancaran a las crías de sus madres y las sometieran a un experimento tan cruel. Por entonces ya había pruebas más que suficientes de que los niños de los antiguos hospicios manifestaban una conducta similar. En Estados Unidos, estas instituciones fueron creadas y administradas durante las grandes oleadas de inmigración que se dieron entre las décadas de 1880 y 1930 para alojar a los niños huérfanos, abandonados o de familias indigentes que no podían cuidarlos. Influenciados por el dogma progresista, que destacaba una combinación de higiene moderna con unos cuidados administrados con cierta distancia o indiferencia para que los niños se convirtieran rápidamente en seres independientes y autónomos —el contacto físico se consideraba potencialmente antihigiénico porque podía facilitar la propagación de infecciones—, los rectores de aquellos centros desaprobaban que las enfermeras tocaran o acariciaran a los niños. Se creía que estas muestras de afecto podrían retrasar el desarrollo moral de los niños, los haría más dependientes y haría más lenta su conversión en pequeños seres humanos dueños de sí mismos. En general, los niños estaban bien alimentados y cuidados en un entorno con buenas condiciones higiénicas.

Aunque estaban atendidos, miles de ellos manifestaban una profunda languidez. Mostraban unos niveles elevados de depresión y las conductas estereotipadas típicas de un aislamiento extremo. A pesar de disponer de comida en abundancia, de una atención médica adecuada y de un entorno razonablemente confortable, el índice de mortalidad de estos niños era muy superior al de los criados por sus padres biológicos, e incluso al de los criados con padres adoptivos o en familias de acogida.

Los psicólogos no exigieron un cambio en los cuidados infantiles hasta la década de 1930. Empezaron a aconsejar a las enfermeras que

tomaran a los niños en brazos para acunarlos, acariciarlos, consolarlos y darles una sensación de contacto íntimo. Los niños respondían de inmediato. Parecían revivir y se mostraban activos, cariñosos y llenos de vitalidad.

Lo que faltaba en aquellos hospicios era uno de los factores más importantes del desarrollo infantil: la empatia. En contra del saber dominante, estamos viendo que la naturaleza humana no se caracteriza por buscar la autonomía —convertirse uno mismo en una isla— sino por buscar compañía, afecto e intimidad. La creencia convencional que equipara el desarrollo personal y la conciencia de uno mismo con el aumento de autonomía ha empezado a perder su atractivo intelectual. Cada vez hay más psicólogos del desarrollo infantil que sostienen lo contrario: que la individualidad y la conciencia de uno mismo dependen, y se alimentan, de profundizar en las relaciones con los demás. Y el medio por el que se forman los vínculos de compañía es la empatía.

Si la búsqueda de compañía no fuera algo tan básico para nuestra naturaleza no temeríamos el aislamiento o el ostracismo. Ser objeto de rechazo o de destierro es dejar de ser persona, dejar de existir para los demás. La empatia es el medio psicológico por el que pasamos a formar parte de la vida de otras personas y compartimos experiencias valiosas. La noción misma de *trascendencia* significa ir más allá de uno mismo, ser parte de comunidades más amplias, formar parte de unas redes de significado más complejas.

William Fairbairn, Heinz Kohut, Ian Suttie, Donald Winnicott, John Bowlby, Mary Ainsworth y otros —de quienes en breve hablaremos más— se encontraban entre el número creciente de psiquiatras y pediatras que rompieron con Freud durante las décadas de 1930 y 1940 por estar disconformes con su noción del principio de realidad. Recordemos que, para Freud, todo recién nacido intenta satisfacer su pulsión libidinal: el principio de placer. Los padres iniciaban a sus hijos en el principio de realidad más adelante, entre los 18 y los 24 meses de edad. Para Freud, la realidad es la imposición de restricciones y limitaciones, inicialmente el control de esfínteres y el horario de las comidas. Según Freud, el niño debe aprender a diferir la gratificación y a reprimir las pulsiones instintivas para adaptarse a las normas que hacen posible la vida social. Para Freud, la socialización suponía reprimir las pulsiones básicas, a las que consideraba autodestructivas y antisociales.

Muchos psicólogos de las décadas de 1930 y 1940 pensaban de otra manera. Sostenían que el niño ya nace con un principio de realidad, y

que ese principio es buscar afecto, compañía, intimidad y la sensación de ser parte de algo, de pertenencia. Para ellos, el deseo de ser parte de algo era el más primario. La sociedad atenúa o reprime el impulso de buscar afecto e intimidad por razones constructivas desde el punto de vista social, pero este impulso sigue estando en la naturaleza básica del ser humano. (En la primera parte, «*Homo empathicus*», examinaremos las nuevas ideas científicas sobre la naturaleza empática del ser humano).

Si los seres humanos realmente son animales sociales que desde el principio buscan compañía y usan la extensión empática para trascenderse a sí mismos y hallar significado en la relación con los demás, ¿cómo se explica la increíble violencia con que han tratado a sus semejantes, a otros seres vivos y a la Tierra que habitamos? No hay otro animal que haya dejado más huellas de destrucción sobre la Tierra. El historiador cultural Elias Canetti comentó en una ocasión que «cada uno de nosotros es un rey en medio de un campo de cadáveres»[19] y que si reflexionáramos sobre el inmenso número de animales y de recursos de la Tierra de los que nos hemos apropiado a lo largo de nuestra vida para perpetuarla, probablemente nos quedaríamos horrorizados ante semejante carnicería. Con todo, puede que haya una explicación para esta desconcertante dualidad. Creo que en la historia humana se da una gran paradoja. En el núcleo de esta historia se halla una contradicción de una importancia extraordinaria que ha acompañado a nuestra especie, si no desde el principio, al menos desde la época en que nuestros antepasados iniciaron la lenta metamorfosis desde seres primitivos a seres civilizados, miles de años antes de nuestra era.

En primer lugar, debemos tener presente que, si hablamos de los 175.000 años que el ser humano anatómicamente moderno lleva sobre la Tierra, la violencia gratuita generalizada no ha sido la norma, sino la excepción. Sin duda, para la subsistencia del ser humano es imprescindible cierta medida de apropiación de otros seres vivos y de manipulación del medio, como sucede con todas las especies de mamíferos. Durante el 93 % de la existencia de nuestra especie, hemos vivido como cazadores recolectores en pequeños grupos tribales de treinta a ciento cincuenta miembros. Los seres humanos primitivos eran nómadas y vivían en comunidad. Y aunque entre nuestros antepasados del Paleolítico había agresividad y violencia, solían estar limitadas a la defensa del territorio y a la selección de pareja. Al igual que nuestros parientes más cercanos, los chimpancés, el hombre primitivo dedicaba mucho más tiempo al acicalamiento mutuo (*grooming*), al juego y a otras conductas prosociales.

Los arqueólogos no han hallado prácticamente ningún resto de armamento ni de fortificaciones militares en las primeras sociedades agrícolas y horticultoras europeas del Neolítico, entre los años 6500 y 5500 antes de nuestra era, y sólo han encontrado unos pocos indicios de guerras u ocupaciones violentas.[20] La arqueóloga Marija Gimbutas destaca que los primeros agricultores europeos llevaban una existencia relativamente tranquila. Sus sociedades eran en gran medida igualitarias y matrilineales. La tecnología artesanal era avanzada y los hallazgos arqueológicos de la época revelan una cultura muy artística.

Pero hacia el año 4400 a.C., Europa sufrió una oleada de invasiones procedentes de Oriente.[21] Los jinetes nómadas de las estepas eurasiáticas arrasaron el sur y el este de Europa, acabando con la tranquila vida agrícola que llevaba existiendo miles de años. Aquellos invasores, conocidos como kurganes, criaban caballos para montar. Cabalgar les dio una gran ventaja militar, que les permitió sorprender, invadir y ocupar poblaciones por toda Eurasia en los siglos posteriores.

Aquellos antiguos *cowboys* trajeron consigo una nueva sensibilidad guerrera. Además, habían aprendido a domesticar bóvidos y agruparlos en grandes rebaños. Los rebaños eran formas de capital. En realidad, la palabra latina *res* significaba «propiedad», la palabra *ganado* deriva de *ganar* y su forma inglesa, *cattle* tiene la misma raíz que la palabra *capital*.[22] Así pues, el ganado era una propiedad y se consideraba un bien mueble, un activo que se podía emplear como medida de intercambio y como instrumento de poder sobre personas y territorios.

No pasó mucho tiempo para que las lecciones sobre la manera de transformar los animales en capital y en fuente de riqueza y poder se aplicaran a los seres humanos. En Oriente Medio, cerca de 4.000 años antes de nuestra era, observamos los inicios de sociedades basadas en agrupar a miles de seres humanos en grupos de trabajo gigantescos para construir canales, levantar diques y crear las primeras civilizaciones agrícolas hidráulicas a gran escala.

La creación de lo que Lewis Mumford denominaba la «megamáquina» humana supuso una reestructuración radical de la sociedad. Las relaciones familiares matriarcales dejaron paso a nuevas formas de poder patriarcal. El gobierno antes estructurado en torno a grupos de edad que marcaban el transcurso de la vida desde la infancia hasta la senectud, cedió el paso a un gobierno abstracto en manos de un único gobernante que ejercía un poder absoluto. Aquel poder lo administraba una autoridad centralizada y burocrática pensada para reglamentar

la vida de decenas de miles de personas, con el fin de explotar la generosidad de la Tierra y crear cada vez más excedentes para extender los límites de los imperios. Es en este momento —en los albores de la civilización— cuando empieza nuestro relato. Es un relato esperanzador y al mismo tiempo descorazonador basado en la que, con toda seguridad, es la contradicción más extraña de la historia.

El hecho es que, a lo largo de la historia, cada civilización nueva y más compleja consumidora de energía aumenta la velocidad, el flujo y la densidad del intercambio humano y crea más relaciones entre las personas. El aumento de la energía también crea excedentes y permite el crecimiento de las poblaciones y la expansión de las relaciones con otras comunidades cercanas y lejanas. La complejidad misma de las civilizaciones más avanzadas —las sociedades agrícolas hidráulicas basadas en sistemas de irrigación a gran escala y las sociedades industriales fundamentadas en el consumo de combustibles fósiles— exige una mayor diferenciación e individualización en forma de capacidades, roles y responsabilidades especializadas en unos entornos sociales cada vez más interdependientes. El proceso de diferenciación separa al individuo del «nosotros» tribal y colectivo, y lo acerca a un «yo» más y más individual. Por su parte, la diferenciación de roles se convierte en el camino a la individualidad.

Las pequeñas unidades familiares y de parentesco de treinta a ciento cincuenta miembros, que son tan características de las culturas orales basadas en la caza y la recolección, presentan una diferenciación de roles mínima y, en consecuencia, pocas características que permitan distinguir al individuo como un yo único. Los seres humanos primitivos vivían en comunidad, pero no como grupos de individuos conscientes de sí mismos. Su vida contrasta claramente con la de cualquier habitante del centro de Manhattan en 2010, que puede encontrarse con 220.000 o más personas en un radio de quinientos metros desde su casa o su oficina, todas ellas con unas responsabilidades, unos roles y unas identidades que las distinguen del grupo. Sin embargo, actúan conjuntamente en un organismo económico y social muy integrado e interdependiente.

El despertar de la sensación de individualidad que surge del proceso de diferenciación es esencial para el desarrollo y la extensión de la empatia. Cuando más individualizado y desarrollado está el yo, más intensa es la sensación de que nuestra existencia es única, finita y mortal, y más profunda es la conciencia de nuestra soledad existencial y de los

muchos retos que afrontamos en la lucha por ser y prosperar. Precisamente, el hecho de tener estas sensaciones es lo que nos permite sentir empatia con las sensaciones similares de los demás. Una empatia más acentuada también facilita que una población cada vez más individualizada forme organismos sociales más interdependientes, expandidos e integrados. Éste es el proceso que caracteriza lo que llamamos civilización. La civilización es la *destribalización* de los lazos de parentesco y la *resocialización* de individuos distintos en función de unos lazos de asociación. La extensión empática es el mecanismo psicológico que hace posible este proceso de conversión y transformación. Cuando hablamos de civilizar, queremos decir empatizar.

Hoy, en lo que se está convirtiendo con rapidez en una civilización conectada globalmente, la conciencia empática está empezando a extenderse hasta los confines de la biosfera y a todos los seres vivos. Por desgracia, esto ocurre, precisamente, en el momento de la historia en el que las mismas estructuras económicas que nos conectan extraen inmensas reservas de los recursos que aún puede ofrecer la Tierra para mantener una civilización urbana extremadamente compleja e interdependiente, destruyendo con ello la biosfera. Hemos acabado sintiendo empatia con los osos polares y los pingüinos de los rincones más lejanos del planeta porque el hielo en el que viven se empieza a fundir a causa del calentamiento global provocado por la industria. Los polos han estado recubiertos de hielo durante tres millones de años, pero ahora nuestros científicos dicen que hacia el año 2030, «puede que, en el verano, el océano Ártico se quede sin hielo».[23] Y, por todas partes, la gente empieza a hacerse una pregunta que nadie se había planteado en toda la historia: ¿podemos seguir sustentando nuestra especie?

El concepto de *extinción*, que se planteó por primera vez tras el bombardeo atómico de las ciudades japonesas de Hiroshima y Nagasaki en 1945 por parte del Gobierno de Estados Unidos, adquiere ahora un cariz más urgente con el informe de James Hansen, director del Goddard Institute for Space Studies de la NASA, en el que afirma que el cambio climático provocado por la voraz economía global podría causar un aumento de seis grados en la temperatura de la Tierra a finales de este siglo o muy poco después, un aumento que provocaría la desaparición de la civilización tal como la conocemos. Nos advierte:

> Si la humanidad desea conservar un planeta similar al que ha albergado el desarrollo de la civilización y al que se ha adaptado la vida en la

> Tierra, las pruebas paleoclimáticas y el cambio climático actual indican que el CO_2 se deberá reducir de sus actuales 385 ppm (partes por millón) a un máximo de 350 ppm, aunque es probable que se deba reducir más.[24]

Esto exigiría una reducción muy superior a la que negocian actualmente los países del mundo.

Por si quedara alguna duda sobre lo cerca que está nuestra especie de llegar al límite de su sostenibilidad en la Tierra, hay un dato estadístico que pone de relieve la situación actual. Los científicos nos dicen que los casi 7.000 millones de seres humanos que hoy habitan la Tierra representan menos de un 1 % de la biomasa total de todos los consumidores de la Tierra.[25] Sin embargo, a causa de nuestra compleja infraestructura económica y social mundial, hoy consumimos casi el 24 % de la producción primaria neta de la Tierra, es decir, de la cantidad neta de energía solar transformada en materia orgánica vegetal por medio de la fotosíntesis.[26] (En el capítulo 12, «El abismo entrópico planetario», examinaremos el alcance de la crisis medioambiental mundial.)

Lo irónico es que, precisamente cuando estamos empezando a vislumbrar la posibilidad de una conciencia empática mundial, nos hallemos al borde de la extinción. En la segunda mitad del siglo XX hemos unlversalizado la empatia. Después del Holocausto de la Segunda Guerra Mundial, la humanidad se dijo: «Nunca más». Hemos extendido la empatia a muchos de nuestros semejantes antes tenidos por infrahumanos —incluyendo mujeres, homosexuales, discapacitados, personas de color, y minorías étnicas y religiosas— y hemos codificado esta sensibilidad en derechos y políticas sociales, en leyes sobre los derechos humanos y, hoy en día, incluso en leyes de protección a los animales. Nos aproximamos al objetivo de incluir a «los otros», a «los extraños». Y aunque la luz de esta nueva conciencia de la biosfera apenas empieza a despuntar —los prejuicios y las xenofobias tradicionales aún siguen siendo la norma— el simple hecho de que nuestra extensión empática llegue a ámbitos hasta ahora inexplorados constituye un triunfo de la evolución humana.

Pero esta primera luz de la conciencia empática mundial se ve empañada por el creciente reconocimiento de que puede ser demasiado tarde para hacer frente al fantasma del cambio climático y a la posible extinción de la especie humana, una extinción causada por la evolución de organizaciones económicas y sociales cada vez más complejas y que

consumen más energía, pero que nos han permitido profundizar nuestra sensación de individualidad, unir a gentes diversas, extender nuestro abrazo empático y expandir la conciencia humana.

Estamos avanzando hacia una conciencia de la biosfera en un mundo que se enfrenta a la amenaza de la extinción. Entender la contradicción que se encuentra en el núcleo de la historia humana es esencial para que nuestra especie renegocie una relación sostenible con el planeta a tiempo de retroceder ante el abismo.

La tarea fundamental que debemos emprender es examinar las profundidades de la paradoja de la historia humana para estudiar a fondo su funcionamiento, sus vericuetos y sus caminos, y hallar una salida. Nuestro viaje empieza en la encrucijada donde las leyes de la energía que gobiernan el universo se enfrentan a nuestra inclinación a trascender constantemente nuestra sensación de aislamiento buscando la compañía de otros en organizaciones sociales consumidoras de energía cada vez más complejas. La dialéctica subyacente a la historia humana es un bucle continuo de retroalimentación entre la expansión de la empatia y el aumento de la entropía.

LAS LEYES DE LA TERMODINÁMICA Y EL DESARROLLO HUMANO

En una ocasión, Albert Einstein reflexionaba sobre qué leyes de la ciencia tenían más probabilidades de resistir la prueba del tiempo sin ser objeto de deconstrucción ni caer en la irrelevancia o el abandono en futuras generaciones. Al final se decantó por la primera y la segunda ley de la termodinámica y señaló:

> [Una] teoría es más impresionante cuanto mayor es la simplicidad de sus premisas, cuanto más diferentes son las cosas que relaciona y cuanto mayor es el alcance de su aplicabilidad. De ahí el profundo impacto que la termodinámica clásica ha tenido en mí. Estoy convencido de que es la única teoría física de contenido universal que nunca será refutada dentro del marco de aplicación de sus conceptos básicos.[27]

Las leyes primera y segunda de la termodinámica establecen que «la energía total del universo es constante y la entropía total aumenta continuamente».[28] La primera ley, la ley de la conservación, dice que la energía ni se crea ni se destruye. La cantidad total de energía en todo el

universo ha sido siempre la misma desde el principio de los tiempos y lo seguirá siendo hasta el final.

Aunque la energía del universo es constante, cambia continuamente de forma y siempre lo hace en una misma dirección: de estar disponible a no estarlo. Aquí es donde entra en juego la segunda ley de la termodinámica, según la cual la energía siempre fluye en una dirección: de lo caliente a lo frío, de lo concentrado a lo disperso, de lo ordenado a lo desordenado. Pensemos en un trozo de carbón ardiendo. La energía permanece, pero se transforma en dióxido de azufre, dióxido de carbono y otros gases que se dispersan en el aire. Aunque en el proceso de conversión no se ha perdido energía, no podemos volver a quemar el mismo trozo de carbón para generar trabajo útil. La segunda ley dicta que, cuando se transforma energía, se pierde parte de la energía disponible; es decir, ya no puede generar trabajo útil. Esta pérdida de la energía utilizable se llama *entropía*, un término acuñado en 1868 por el físico alemán Rudolf Clausius.

Clausius observó que para que la energía se convierta en trabajo debe haber una diferencia en la concentración de energía en partes diferentes del sistema (concretamente, una diferencia de temperatura). El trabajo se produce cuando la energía pasa de un nivel elevado de concentración a un nivel inferior (o de una temperatura superior a otra inferior). Por ejemplo, una máquina de vapor funciona porque una parte del sistema está muy fría y otra muy caliente.

Es importante recalcar que cuando la energía pasa de un nivel a otro queda menos energía disponible para producir trabajo. Por ejemplo, cuando sacamos del fuego un atizador al rojo vivo, el atizador se enfría porque el calor siempre fluye del cuerpo más caliente al más frío. Al final, el atizador se halla a la misma temperatura que el aire que lo rodea. En este «estado de equilibrio» no hay diferencia entre los niveles de energía y se pierde la capacidad de producir trabajo. La energía antes útil ya no se concentra en el atizador al rojo vivo: ahora está dispersa en el aire de una manera aleatoria y ha dejado de estar disponible.

Pero ¿no podemos reciclar la energía y, de este modo, invertir la entropía? Sí, pero siempre a costa de usar más energía en el proceso de reciclaje. Esta energía extra, cuando se usa, aumenta la entropía total.

Aunque se prevé que la energía del sol seguirá bañando la Tierra durante miles de millones de años, debemos tener presente que la energía concentrada en la Tierra en forma de menas (minerales metalíferos)

o combustibles fósiles es relativamente fija para el período de tiempo geológico que tiene importancia para la sociedad. La razón de ello es que, desde el punto de vista de la termodinámica, la Tierra es un sistema parcialmente cerrado en relación con el sistema solar y el universo. La termodinámica contempla tres clases de sistemas: abiertos, parcialmente cerrados, y aislados. Los sistemas abiertos intercambian energía y materia. Los sistemas parcialmente cerrados intercambian energía, pero no intercambian materia en una medida apreciable. Y los sistemas aislados no intercambian ni energía ni materia. La Tierra es un sistema parcialmente cerrado: intercambia energía con el sistema solar, pero, salvo por algún que otro meteorito o algo de polvo cósmico, no intercambia materia con el universo exterior en una medida apreciable. La cuestión que debemos destacar aquí es que la afluencia de energía solar por sí sola no produce materia. El sol puede entrar eternamente en una vasija vacía sin producir ninguna clase de materia. La Tierra posee una reserva fija de materia terrestre que se puede transformar en otras formas útiles, como la vida, con la ayuda de la energía solar. Por ejemplo, durante el Jurásico la energía del sol interactuó con la materia terrestre transformándola en vida. Aquella vida, ya descompuesta, forma los depósitos de carbono que hoy quemamos en forma de carbón, petróleo y gas natural. La energía consumida en forma de gases ya no está disponible para generar trabajo. Aunque cabe la posibilidad de que se puedan formar depósitos de carbono similares en algún período futuro de la historia geológica, esa época es tan distante que a efectos prácticos es irrelevante para las necesidades humanas. Por eso decimos que los combustibles fósiles son «fuentes de energía no renovables».

En resumen, la primera ley de la termodinámica establece que la energía del universo es constante: no se puede crear ni destruir y sólo se puede transformar. La segunda ley establece que la energía sólo cambia en una dirección: de utilizable a no utilizable, de disponible a no disponible, del orden al desorden. De acuerdo con la segunda ley, todo lo que existe en el universo empezó en forma de energía disponible concentrada y, con el paso del tiempo, se va transformando en energía dispersa y no disponible. La entropía refleja la medida en que la energía disponible en un subsistema del universo se transforma en una forma que deja de ser utilizable.

Las sociedades se organizan y se mantienen convirtiendo la energía disponible del medio en energía para sustentar la vida humana. Como dijo Frederick Soddy, premio Nobel de Química:

> En última instancia, [las leyes de la termodinámica] deciden el ascenso y la caída de sistemas políticos, la libertad o la esclavitud de pueblos, los movimientos del comercio y de la industria, el origen de la riqueza y la pobreza, y el bienestar material de la humanidad en general.[29]

Pero si la energía se transforma continuamente pasando de un estado disponible a un estado no disponible, del orden al desorden, de la concentración a la dispersión, ¿cómo se explica el hecho de que la vida y los sistemas sociales parezcan mantener un nivel elevado de orden y de energía en aparente contradicción con los dictados de la termodinámica?

Hasta que el eminente científico Harold Blum encontró la manera de hacer encajar la biología en el marco general de las leyes de la termodinámica, los biólogos no habían sabido explicar lo que parecía ser una anomalía en los casos de la vida y de las estructuras sociales.

En su libro *Time's Arrow and Evolution*, Blum señala que la vida es simplemente un caso especial en la aplicación de las leyes de la energía. Según Blum, todos los seres vivos están muy lejos del equilibrio: se alimentan sin cesar de la energía disponible en el medio, pero a costa de aumentar la entropía global de ese medio. Según Blum, «la leve reducción de la entropía local que supone el desarrollo del organismo conlleva un aumento mucho mayor de la entropía total del universo».[30]

Este proceso actúa como se explica a continuación. El sol es la fuente de energía libre. Las plantas toman energía del sol por medio de la fotosíntesis y ofrecen una fuente de energía concentrada, directamente a los animales que se alimentan de plantas, e indirectamente a los animales que se alimentan de otros animales. En palabras de Erwin Schrödinger, premio Nobel de Física, «al extraer entropía negativa de su medio continuamente [...], el organismo se alimenta de entropía negativa; extrae orden de su medio continuamente».[31]

Nos mantenemos vivos procesando energía en nuestro cuerpo sin cesar. Si el flujo de energía se detuviera o la enfermedad impidiera al cuerpo procesarla adecuadamente, acabaríamos muertos, es decir, en un estado de equilibrio. Cuando el cuerpo muere, empieza a descomponerse con rapidez: nuestra forma física se desvanece y se dispersa en el medio. Por lo tanto, la vida es un ejemplo de sistema termodinámico que no se halla en equilibrio; dicho de otro modo, la vida mantiene el orden y se mantiene muy lejos del equilibrio —la muerte— procesando continuamente energía libre o disponible en el medio.

El proceso de mantener un sistema en estado de desequilibrio, lejos de la muerte, es costoso desde el punto de vista de la energía. Las plantas, las «centrales de energía» más eficientes de la Tierra, sólo absorben por medio de la fotosíntesis una fracción minúscula de la energía que llega a la Tierra. El resto se disipa. Así pues, esta reducción pequeñísima de la entropía en la planta se produce a costa de un aumento mucho mayor de la entropía total del medio.

Según el filósofo y matemático del siglo XX Bertrand Russell, «todo ser vivo es una especie de imperialista que intenta incorporar el medio a sí mismo y a su descendencia en la mayor medida posible».[32] Cuanto más evolucionada está una especie en la jerarquía de la naturaleza, para que se mantenga viva, en un estado de desequilibrio, hace falta más energía y se genera más entropía.

Consideremos el caso de una simple cadena trófica formada por hierba, saltamontes, ranas, truchas y seres humanos. De acuerdo con la primera ley, la energía nunca se pierde. Pero, según la segunda ley, la energía disponible se convierte en energía no disponible en cada eslabón de la cadena trófica, aumentando la entropía general del medio. El químico G. Tyler Miller nos recuerda que, cuando se devora una presa, «entre el 80 y el 90 % de la energía se malgasta o se desperdicia en forma de calor liberado en el medio».[33] En otras palabras, el depredador sólo asimila entre el 10 y el 20 % de la energía de la presa. La razón es que el acto de transformar energía de una forma de vida a otra exige un gasto extra que se acaba traduciendo en una pérdida de energía.

La cantidad de energía libre necesaria para mantener viva cada especie de esta cadena trófica es asombrosa. Según los cálculos de Miller:

> Hacen falta trescientas truchas para sustentar a un hombre durante un año. A su vez, las truchas deben consumir noventa mil ranas, que deben consumir veintisiete millones de saltamontes, que se alimentan de mil toneladas de hierba.[34]

Así pues, en la escala evolutiva toda forma de vida se mantiene en un estado de desequilibrio ordenado a costa de crear más desorden (disipar energía) en el medio. La energía fluye sin cesar por cada organismo vivo, entrando en el sistema en un nivel elevado y saliendo de él en un estado más degradado, en forma de desechos. Cuanto más complejo es un organismo, más energía necesita para mantenerse alejado del estado de equilibrio.

Esto significa que, a medida que ascendemos en la escala evolutiva, cada especie debe estar mejor equipada desde el punto de vista fisiológico para extraer energía disponible. Según el biólogo Alfred Lotka, se podría decir que los seres vivos son «transformadores» de energía. «La asociación de los principales órganos sensoriales —ojos, oídos, nariz, papilas gustativas, corpúsculos táctiles de los dedos— con el extremo anterior del cuerpo (la cabeza), el extremo donde se halla la boca, apunta en esta dirección», sostiene Lotka.[35] La selección natural favorece a los organismos que pueden

> aumentar la masa total del sistema, la velocidad de circulación de la masa a través del sistema y el flujo total de energía a través del sistema [...][36] siempre que esté presente un resto no utilizado de materia y de energía disponible.[37]

Según el antropólogo Leslie A. White, en la evolución de la cultura la primera «central de energía» del ser humano fue su propio cuerpo. Durante la mayor parte de la historia, el *Homo sapiens* llevó una existencia de cazador recolector y extraía la energía almacenada en las plantas y los animales silvestres. Al actuar sobre su entorno conjuntamente y en cooperación, el ser humano primitivo pudo aumentar su masa crítica y emplear su central de energía humana para obtener lo necesario para sustentar pequeñas comunidades de parentesco. Más adelante, cuando el ser humano llevó a cabo la transición de la caza y recolección a la agricultura y el pastoreo, pudo extraer más energía de su entorno. Con la domesticación de las plantas y los animales se aseguró un suministro —y un excedente— continuo y fiable de energía fácilmente disponible y, de este modo, aumentó la cantidad de energía que podía fluir por su cuerpo y por su comunidad.

El cultivo de plantas —apoyado por sistemas de riego— aumentó mucho el rendimiento por unidad de trabajo o de energía humana. Los excedentes agrícolas también liberaron a algunas personas de trabajar la tierra. Esta liberación del trabajo estableció los inicios de una jerarquía social y de la diferenciación de tareas. Las castas sacerdotal y guerrera aparecieron poco a poco, como haría más tarde la clase artesanal. La diferenciación y la especialización de tareas dio origen a unas organizaciones institucionales nuevas y más complejas, lo que a su vez contribuyó a facilitar un flujo de energía aún mayor.

El cultivo de cereales hace unos 10.000 años en el norte de África, Oriente Medio, China y la India marcó un momento decisivo para la sociedad humana. Los cereales se han llamado «la gran fuerza impulsora de la civilización».[38] Los excedentes de alimentos proporcionaban una reserva de energía para sustentar el crecimiento de las poblaciones, la instauración de reinos y, más adelante, la creación de imperios. Las grandes civilizaciones de Mesopotamia y Egipto surgieron del cultivo de cereales. Se llevaron a cabo grandes proyectos de ingeniería, incluyendo la construcción de complejos sistemas hidráulicos para regar los campos. Las mujeres inventaron la alfarería y, con ello, recipientes para almacenar el excedente de cereal y/o comerciar con él. Las artes metalúrgicas contribuyeron a la creación de armas más sofisticadas para la conquista y la captura de tierras y esclavos.

El siguiente cambio, pasar de una forma de vida basada en la agricultura a otra basada en la industria, volvió a suponer un aumento de la cantidad de energía que se podía extraer, almacenar y utilizar, pero ahora en forma de combustibles fósiles procesados y consumidos por máquinas. La nueva energía mecánica actuaba como sustituta del esclavo, multiplicando la cantidad de energía disponible per cápita y por la sociedad en general.

En *Human Origins*, el antropólogo estadounidense George Grant MacCurdy describe la experiencia humana como un viaje evolutivo hacia un aprovechamiento cada vez mayor de la energía disponible: «El grado de civilización de cualquier época, cualquier pueblo o cualquier grupo de personas se mide por la capacidad de usar energía para las necesidades y el progreso del hombre».[39] Muchos antropólogos están de acuerdo. Por ejemplo, Leslie White emplea la energía como criterio para medir el éxito de las culturas humanas. Sostiene que el mayor o menor éxito de una cultura está relacionado directamente con la cantidad de energía que consume per cápita. Según White y otros antropólogos, la función básica de la cultura es «explotar y controlar la energía para ponerla al servicio del hombre».[40] Howard Odum, uno de los pioneros en el campo de los sistemas naturales de energía, nos advierte que en la integración de «hombre, mente y energía» debemos tener presente que es la fuente de energía, no la inspiración humana, lo que en última instancia fija los límites del progreso humano. Odum escribe:

> Todo progreso se basa en la energía. Y el progreso se evapora cuando —y donde— la energía se limita. El conocimiento y el ingenio son me-

> dios para aplicar la energía cuando se dispone de ella, pero el desarrollo y la conservación del conocimiento también dependen de la energía.[41]

Para Odum, lo más importante para toda sociedad es la disponibilidad de energía. Toda la creatividad humana habida y por haber no hará progresar el bienestar de la humanidad si no hay suficientes reservas de energía que explotar y utilizar.

White ofrece un método abreviado para medir la relación entre el consumo de energía y la evolución de las culturas. Según él, el «progreso» de cualquier cultura dada se puede evaluar en función de tres factores básicos: en primer lugar, «la cantidad de energía consumida per cápita al año»; en segundo lugar, «la eficiencia de las tecnologías empleadas para extraer y utilizar la energía»; y en tercer lugar, «la magnitud de la producción de bienes y servicios destinados a satisfacer las necesidades humanas».[42] Combinando estos factores, White concluye que «la cultura evoluciona a medida que aumenta la cantidad de energía consumida al año per cápita o a medida que aumenta la eficiencia de los medios instrumentales para utilizar la energía».[43] Siguiendo la tradición materialista de la Ilustración europea, White cree firmemente que la energía es el factor dominante en los sistemas biológicos y culturales. «Así pues —dice White—, podemos atribuir el desarrollo de la cultura desde los niveles antropoides hasta la época actual a los aumentos periódicos de la cantidad de energía consumida per cápita al año debidos a la explotación de nuevas fuentes de energía.»[44]

Pero White únicamente describe una faceta de la historia humana. Aunque la energía es un factor esencial, no es el único. Las grandes revoluciones económicas de la historia se han producido cuando han convergido nuevos regímenes de energía con nuevas revoluciones en las comunicaciones. Esta convergencia de revoluciones en los ámbitos de la energía y de las comunicaciones ha hecho cambiar la condición humana durante largos períodos de tiempo. Las revoluciones en las comunicaciones se traducen en medios que permiten estructurar, organizar y mantener el flujo de energía de una civilización.

Consideremos el caso de los sumerios de la antigua Mesopotamia, los primeros en crear un sistema hidráulico complejo para la agricultura.[45] Excavar canales y levantar diques para regar los campos, establecer sistemas de transporte para llevar el cereal a los centros de almacenaje y administrar su distribución exigía un nivel nuevo de organización y una Administración más compleja que en el caso de las

sociedades agrícolas pequeñas dependientes de la lluvia. Los sumerios tuvieron que movilizar y dirigir a miles de obreros para erigir y mantener el sistema hidráulico, y tuvieron que crear oficios especializados para construir y operar las tecnologías hidráulicas. Se produjo una diferenciación del trabajo y una especialización de las tareas a gran escala. Los sistemas agrícolas hidráulicos de Mesopotamia dieron origen a los primeros asentamientos urbanos.

Para administrar un régimen de energía tan complejo fue necesario que se produjera una revolución paralela en las comunicaciones. La invención de la escritura cuneiforme por parte de los sumerios —la primera forma de lenguaje escrito— fue tan importante para la producción, el almacenaje y la distribución de cereal como la invención de la tecnología hidráulica. La escritura cuneiforme ofrecía un medio para supervisar las complejas operaciones necesarias para el funcionamiento de toda la estructura hidráulica y permitía llevar registros de todas las operaciones, incluyendo la supervisión diaria del almacenaje y la distribución de grano.

Las distintas sociedades que crearon sistemas agrícolas hidráulicos a gran escala —Oriente Medio, la India, China o México— inventaron, cada una por su cuenta, un sistema de escritura para administrarlos.

En los inicios de la Edad Moderna, la revolución que había supuesto la imprenta en el campo de las comunicaciones convergió con el carbón, el vapor y el ferrocarril para dar origen a la Primera Revolución Industrial. En 1436, un artesano alemán, Johannes Gutenberg, inventó la imprenta de tipos móviles, aunque debemos recordar que tanto los chinos como los coreanos ya llevaban tiempo empleando técnicas de impresión.[46]

La revolución de la imprenta desempeñó un papel muy importante en la difusión de la Reforma protestante. Para los especialistas, fue la clave para que se produjera la rebelión. Martín Lutero y los reformadores que lo siguieron impulsaron la producción en masa de biblias en lenguas vernáculas para que todos los conversos cristianos pudieran conocer la Palabra de Dios y prepararse para responder ante su Creador sin tener que depender de los emisarios de la Iglesia —el clero— para interpretar la voluntad divina. El Gran Cisma, iniciado por la Reforma y seguido por la Contrarreforma, la Guerra de los Treinta Años y la Paz de Westfalia —que contribuyó a establecer la noción moderna de soberanía nacional— cambiaron el panorama social y político de Europa.[47]

Pero el pleno impacto económico de la revolución de la imprenta no se sintió hasta 1769, cuando la invención de la máquina de vapor por James Watt[48] marcó el inicio de la Primera Revolución Industrial.

Entre 1830 y 1890, la comunicación impresa experimentó una revolución en Europa y en Norteamérica. La eficiencia de las imprentas de vapor hizo que el proceso de impresión fuera muy rápido y barato.[49] La enseñanza pública y la alfabetización se extendieron por los dos continentes y, al cabo de dos generaciones, surgieron las primeras poblaciones de la historia prácticamente alfabetizadas en su totalidad. La revolución de las comunicaciones se convirtió en el medio para organizar y administrar las inmensas y complejas operaciones e infraestructuras surgidas de la revolución del carbón, el vapor y el ferrocarril. Al cabo de sesenta años, a mediados del siglo XIX, ya se había establecido la infraestructura de la Primera Revolución Industrial. Con los códigos antiguos y las formas orales de comunicación habría sido imposible organizar el espectacular aumento del ritmo, la velocidad, el flujo, la densidad y la conectividad de la actividad económica basada en la máquina de vapor alimentada con carbón.

A finales del siglo XIX y a lo largo de todo el siglo XX la primera generación de las formas de comunicación basadas en la electricidad —el teléfono, la radio, la televisión, la máquina de escribir eléctrica y la calculadora— convergieron con la introducción del petróleo, el automóvil y la fabricación en serie, y se convirtieron en el medio para organizar y comercializar la Segunda Revolución Industrial.

La convergencia de las revoluciones en los campos de la energía y de las comunicaciones no sólo cambia los roles y las relaciones sociales, sino también la conciencia humana. Las revoluciones en el campo de las comunicaciones modifican la concepción temporal y espacial del ser humano y, con ello, modifican la forma en que el cerebro humano capta la realidad. Las culturas orales viven sumidas en una conciencia mitológica; las culturas que poseen escritura dan origen a una conciencia teológica; las culturas con imprenta van acompañadas de una conciencia ideológica; y las culturas con electricidad dan origen a una conciencia psicológica.

Por su creciente complejidad, cada revolución en el campo de las comunicaciones ha unido a gentes más diversas en redes sociales cada vez más expansivas y densas. Al extender el sistema nervioso central de cada individuo y del conjunto de la sociedad, las revoluciones de las comunicaciones proporcionan un terreno de juego cada vez más inclusivo para que se desarrolle la empatía y se expanda la conciencia.

Si en verdad actúa alguna «mano invisible», lo que hace es llevar el desarrollo de la empatia y la expansión de la conciencia hasta los límites temporales y espaciales marcados por el nuevo régimen de energía. La empatia se convierte en la trama que une a una población cada vez más diferenciada e individualizada en un tejido social integrado que permite al organismo social actuar como un todo. Cada etapa nueva de conciencia surgida de una civilización más compleja y que consume más energía representa un sistema nervioso central que abarca unos ámbitos de la realidad más amplios y profundos. La cuestión es si la conciencia sólo es un instrumento de gestión muy importante para que las sociedades complejas organicen su supervivencia lejos del equilibrio y de un estado entrópico, o si los nuevos regímenes de energía y de comunicaciones son los vehículos que emplea la conciencia para ampliar sus horizontes. (En la segunda parte, «Empatia y civilización», examinaremos con más detalle la dialéctica empatia-entropía y su relación con los cambios en la energía, las comunicaciones y la conciencia.)

La mayoría de los científicos dirían que las nuevas estructuras formadas por energía-comunicaciones-conciencia son simples medios para que el ser humano prospere en un estado muy alejado del equilibrio. Cada complejo social sucesivo exige más energía para mantener a la población y garantizar que haya continuidad entre las generaciones, con el resultado de que su perpetuación aumenta la entropía total del medio.

Según el físico, químico y premio Nobel belga Ilya Prigogine, muchos sistemas inanimados y todos los sistemas vivos son estructuras disipativas. Mantienen su organización mediante el flujo continuo de energía por todo el sistema.

El flujo de energía mantiene el sistema en un estado de fluctuación constante. Las fluctuaciones suelen ser pequeñas y el sistema se adapta a ellas con una retroalimentación negativa. Pero, según Prigogine, en ocasiones los cambios son tan grandes que el sistema es incapaz de adaptarse y se produce una retroalimentación positiva. Las fluctuaciones se alimentan a sí mismas y esta amplificación puede superar la capacidad de reacción del sistema. Eso es, precisamente, lo que sucede hoy en día, cuando la civilización se acerca al techo de la producción mundial de petróleo y a las primeras fases del impacto del cambio climático. Si las fluctuaciones superan la capacidad del sistema, el sistema se reorganiza o se acaba colapsando. Si se reorganiza, la nueva estructura disipativa suele manifestar un orden superior de complejidad y de integración, y un flujo de energía mayor que el de su predecesora. Puesto que cada ordenamiento sucesivo

es más complejo que el anterior, es más vulnerable a las fluctuaciones, al colapso y a la reorganización. Según Prigogine, el aumento de la complejidad crea las condiciones para el desarrollo evolutivo.[50]

De los millones de seres vivos que han poblado la Tierra desde que apareciera la vida hace 3.800 millones de años, el ser humano es el que ha creado unos sistemas más complejos. Hasta ahora, cada estructura social ha consumido más energía y ha producido más entropía que las que la han precedido.[51] Sin embargo, debemos tener presente que la evolución de las estructuras complejas energía-comunicaciones-conciencia no siempre ha seguido una pauta lineal. En Occidente, por ejemplo, entre la caída de Roma y la Primera Revolución Industrial pasaron 1.300 años. La caída del Imperio romano extendió una cultura y una economía de subsistencia fracturada y descentralizada por toda Europa durante la Alta Edad Media y los inicios de la Baja Edad Media.

Hoy en día, las organizaciones sociales complejas se empiezan a extender por todo el planeta, la producción y el consumo de energía han alcanzado unos niveles sin precedentes y la entropía generada —que se plasma en el cambio climático causado por el consumo energético procedente de combustibles fósiles durante la Primera y la Segunda Revolución Industrial— ha provocado unos cambios en la química de la biosfera que puede tener unas consecuencias inimaginables para nuestra especie y nuestro planeta.

Sin embargo, en la comunidad académica surgen voces nuevas afirmando que la vida consiste en algo más que sobrevivir y reproducirse. Inician su búsqueda planteando una pregunta muy importante: ¿por qué el ser humano ha ido adoptando unas estructuras sociales más interdependientes y complejas como forma de vida?

MÁS ALLÁ DE LA SUPERVIVENCIA

Para muchos especialistas, lo que ha impulsado esta dinámica no es sólo nuestra necesidad de sobrevivir y reproducirnos. Si sólo fuera una cuestión de supervivencia, seguiríamos viviendo como en el Paleolítico, en comunidades mucho más pequeñas.

Estos especialistas creen que entra en juego algo más profundo. Si somos por naturaleza una especie afectuosa y continuamente tratamos de ampliar y hacer más profundas las relaciones y conexiones con los demás porque deseamos ir más allá de nosotros mismos, formando

parte de unas comunidades de significado más amplias, estas estructuras sociales cada vez más complejas nos proporcionan el medio para lograrlo. Las civilizaciones consumidoras de energía más complejas permiten al ser humano comprimir el tiempo y el espacio. Como se ha dicho, extendemos nuestro sistema nervioso central colectivo para abarcar más ámbitos de la existencia. Lo hacemos para hallar significado en la pertenencia a unos ámbitos de realidad cada vez más ricos y profundos. Para el polifacético erudito húngaro Michael Polanyi, el hombre es un «innovador y explorador que se vuelca con pasión en una existencia más cercana a la realidad».[52]

La escritora Edith Cobb coincide con Polanyi, y aún va más allá cuando dice:

> Si el hombre es la evolución que se ha hecho consciente, sin duda ello se debe a que su propia conciencia se esfuerza por unirse al universo en esta búsqueda apasionada de las realidades de las relaciones temporales y espaciales.[53]

Para Cobb, existe una fuerza inherente en la biología humana que es aún más poderosa que la idea darwiníana clásica de la reproducción:

> La necesidad de extender el yo en el tiempo y en el espacio —la necesidad de crear para vivir, para respirar, para ser— antecede y, en el fondo, sobrepasa necesariamente, la necesidad de la reproducción como función de la supervivencia personal.[54]

Empezamos a vislumbrar la posibilidad de que, después de todo, el periplo humano tenga un propósito, de que la sensación cada vez más profunda de la propia identidad, la extensión de la empatia a otros ámbitos de la realidad más amplios e inclusivos y la expansión de la conciencia humana sea el proceso trascendente por el que exploramos el misterio de la existencia y descubrimos nuevos ámbitos de significado.

Más de un darwinista acérrimo se quedará horrorizado ante tal herejía. Dirá que el impulso humano de crear formas de vivir y estructuras sociales más complejas no es más que una manifestación de la necesidad innata de asegurar nuestra supervivencia individual y nuestro potencial reproductor. Baste con decir, como han señalado muchos críticos, que el supuesto darwiniano según el cual todas las innovaciones y construcciones sociales que permiten que la vida prolifere tienen sus

raíces últimas en la necesidad de perpetuar nuestros genes peca bastante de tautológico y ya empieza a ser pesado.

Pero si observamos con atención las pruebas históricas que describen el periplo del ser humano y, sobre todo, la retroalimentación dialéctica entre la extensión de la empatia y el aumento de la entropía, se abren ante nosotros unas posibilidades totalmente nuevas para imaginar la naturaleza y la búsqueda del género humano.

Reconocer la existencia finita de otra persona es lo que conecta la conciencia empática con la conciencia entrópica. Si nos identificamos con el sufrimiento de otra persona, por lo que sentimos empatía y lo que intentamos apoyar es su voluntad de vivir. Las leyes de la termodinámica, y especialmente la ley de la entropía, nos dicen que cada momento de la vida es único, irrepetible e irreversible —nos hacemos más viejos, no más jóvenes—, y por esta razón debemos nuestra existencia a la energía prestada por la Tierra que forma nuestro ser físico y nos mantiene alejados del estado de equilibrio que supone la muerte y la descomposición. Si sentimos empatia con otro ser, comprendemos de una manera inconsciente que su existencia, al igual que la nuestra, es muy frágil y finita, y que es posible gracias al flujo incesante de energía a través de su ser. Sin embargo, hace muy poco que hemos tomado conciencia de que, en parte, todos debemos nuestro bienestar al aumento de nuestra deuda entrópica personal con el medio que nos rodea.

La segunda ley de la termodinámica y la entropía nos recuerdan constantemente la naturaleza de la lucha que anima nuestras vidas y nos une en fraternidad y solidaridad. La extensión empática es la conciencia existencial de la vulnerabilidad que todos compartimos y, cuando se expresa, se convierte en una celebración de nuestro deseo común de vivir.

Además de exigir una mayor diferenciación de los roles y de alentar una individualidad más profunda, las civilizaciones consumidoras de energía cada vez más complejas también brindan la oportunidad de entrar en contacto con otras personas únicas. Cuanto más rica sea la diversidad de ese contacto, más probable será que una persona vea facetas de sí misma en la lucha de los demás y extienda su conciencia empática.

Lo interesante de este proceso es que la extensión empática no sólo permite que una persona sienta el pesar o el sufrimiento de otras *como si* fuera suyo, sino que el acto mismo de compartir supone una retroalimentación que refuerza y hace más profunda su sensación de

individualidad, porque ya ha pasado por lo mismo. Chan Kwok-bun, profesor de sociología, resume así este proceso de retroalimentación:

> La autenticidad de lo que he descubíerto sobre mí mismo se refuerza porque he visto reafirmado algo de mí en ti y de tí en mí.[55]

La retroalimentación empática constante es el aglutinante social que hace posible unas sociedades cada vez más complejas. Sin empatía sería imposible imaginar la vida social y la organización de la sociedad. Intentemos imaginar una sociedad de personas narcisistas, psicópatas o autistas. La sociedad exige ser social y ser social exige extensión empática.

Así pues, unas estructuras sociales más complejas dan lugar a más individualidad, a más contacto con personas diversas y a una probabilidad mayor de extender la empatía. Tradicionalmente, las poblaciones pequeñas han sido más cerradas y xenófobas. Al ser unas comunidades muy unidas, son mucho más proclives a considerar a los foráneos como extraños, como «otros». Por otro lado, el trato social y comercial cotidiano con personas muy diversas que conlleva la vida urbana suele fomentar una sensibilidad más cosmopolita. Pero aquí se vuelve a plantear la misma contradicción. El precio que pagamos es más entropía en el medio. También podríamos invertir esta proposición y decir que, hasta ahora, las estructuras sociales complejas que exigen más energía y producen unos niveles más elevados de entropía también crean las condiciones para extender la empatia a una mayor diversidad de personas.

La trágica ironía de la historia es que nuestra empatía y nuestra sensibilidad aumentan a costa de provocar un mayor daño entrópico al mundo que todos habitamos y del que dependemos para existir y perpetuarnos.

Nos hallamos en un momento decisivo de la historia, porque el camino hacia una conciencia empática planetaria supone el riesgo de un colapso entrópico mundial. El aumento de la empatía es impresionante, pero el aumento paralelo de la entropía no se queda atrás.

De ser verdad que la naturaleza humana es materialista, egoísta, utilitaria y se centra en la búsqueda del placer, habrá pocas esperanzas de resolver la paradoja empatia-entropía. Pero, si en un nivel más básico, la naturaleza humana está orientada al afecto, la compañía, la sociabilidad y la extensión empática, por lo menos existe la posibilidad

de que podamos resolver la paradoja y llegar a una solución que nos permita restablecer un equilibrio sostenible con la biosfera.

Poco a poco ha ido ganando fuerza una imagen nueva y radical de la naturaleza humana que tiene unas implicaciones revolucionarias para nuestra forma de entender y organizar las relaciones sociales y medioambientales en los siglos venideros. Hemos descubierto al *Homo empathicus*.

PRIMERA PARTE

HOMO EMPATHICUS

Capítulo 2

LA NUEVA IMAGEN DE LA NATURALEZA HUMANA

¿De qué estamos hechos? En una época obsesionada con los intereses materiales no es de extrañar que los biólogos —por no hablar de los químicos y los físicos— hayan buscado explicaciones materialistas en sus intentos de entender la esencia de la vida. Hasta hace poco, la mayoría de nuestros filósofos también ha creído con firmeza que nuestra naturaleza básica es materialista hasta la médula, que cada uno de nosotros trata de asegurar su propio bienestar material apropiándose del mundo. Madonna, la estrella del pop, expresaba el espíritu de la época en su canción «Material Girl», cuando decía ser «una chica material en un mundo material».

Como hemos visto en el capítulo 1, Hobbes consideraba que la naturaleza humana era agresiva y egoísta. Nacemos para luchar y competir de una manera implacable unos contra otros con el fin de dominar a los demás y procurar nuestro bienestar material a su costa. John Locke adoptaba una postura más moderada —incluso benévola— al sostener que, en un estado natural de pureza, el ser humano es sociable y está bien predispuesto hacia sus semejantes. Pero también afirmaba que somos codiciosos por naturaleza y que dedicamos nuestra actividad mental y física a apropiarnos del mundo material para convertirlo en propiedad productiva. Jeremy Bentham y otros utilitaristas coincidían con Locke en que somos materialistas por naturaleza y que, por ello, intentamos optimizar el placer y mitigar el dolor.

A finales del siglo XIX, el interés creciente por el funcionamiento de la mente humana dio origen al nuevo campo de la psicología. Los estudiosos fijaron su atención en lo que impulsa la psique humana. Aunque muchos de los primeros psicólogos —no todos— se interesaban más por la observación científica clínica del funcionamiento de la mente humana que por las reflexiones filosóficas abstractas sobre la naturaleza del hombre, seguían albergando los prejuicios materialistas sobre la naturaleza del ser humano. Al igual que Adam Smith, presuponían que

todos nacemos con el único objetivo de satisfacer nuestro propio interés económico. Y, siguiendo el ejemplo de Darwin, suponían que el principal objetivo de todo ser humano es sobrevivir y perpetuarse.

Freud: el último gran utilitarista

Aunque se suele tener a Sigmund Freud por un pensador influyente que replanteó el diálogo en torno a la naturaleza humana, en muchos de los aspectos más importantes de sus especulaciones teóricas siguió al pie de la letra el guión de los materialistas. Freud logró combinar en su tesis la narración materialista de la Ilustración del siglo XVIII con una versión laica de la antigua noción de la Iglesia medieval, según la cual el hombre es pecador y depravado por naturaleza. Su descripción aterradora y demoledora de la naturaleza humana era tan evocadora y tenía tanta fuerza que, a día de hoy, aún sigue configurando la imagen popular de la historia humana y tiene repercusiones en todos los ámbitos de la sociedad, desde la educación de los hijos hasta la vida social, el comercio o la política pública.

El gran legado de Freud es que erotizó el interés por lo material. No hubo de pasar mucho tiempo para que John B. Watson, otro pionero de la psicología y coetáneo de Freud, hiciera suya esta visión erotizada de la naturaleza humana para aplicarla en el nuevo campo de la publicidad. Gran parte del éxito del capitalismo consumista durante el siglo pasado se debió a la erotización de los deseos y a la sexualización del consumo. Las campañas publicitarias siguen estando llenas de referencias eróticas.

Freud empieza preguntándose: «¿Qué esperan [los hombres] de la vida, qué pretenden alcanzar en ella?». Aquí se alinea claramente con la teoría utilitarista del siglo XIX, al afirmar: «La aspiración [humana] tiene dos fines: un fin positivo y otro negativo; por un lado, evitar el dolor y el displacer; por otro, experimentar intensas sensaciones placenteras».[1]

Freud lleva su tesis un paso más allá, diciendo:

> Si aceptamos como hipótesis general que el resorte de toda actividad humana es el afán de lograr ambos fines convergentes —el provecho y el placer— entonces también habremos de aceptar su vigencia para estas otras manifestaciones culturales.[2]

Luego, Freud pregunta retóricamente qué proporciona al hombre «la experiencia placentera más poderosa y subyugante, estableciendo así el prototipo de nuestras aspiraciones de felicidad». Concluye que es «el amor sexual» y que, siendo esto así, el hombre decidió que «el erotismo genital vendría a ocupar el centro de su existencia».[3]

Según Freud, el impulso para la satisfacción sexual es tan fuerte que toda la realidad externa se hace meramente instrumental para desatar la sexualidad. Si el hombre está descontrolado no deja que nada impida su búsqueda del climax sexual. Así pues, está dominado por la libido y es agresivo por naturaleza, y sólo busca satisfacer su apetito carnal insaciable. En el fondo, es un monstruo. Según Freud:

> La verdad oculta tras de todo esto, que negaríamos de buen grado, es la de que el hombre no es una criatura tierna y necesitada de amor, que sólo osaría defenderse si se le atacara, sino, por el contrario, un ser entre cuyas disposiciones instintivas también debe incluirse una buena porción de agresividad. Por consiguiente, el prójimo no le representa únicamente un posible colaborador y objeto sexual, sino también un motivo de tentación para satisfacer en él su agresividad, para explotar su capacidad de trabajo sin retribuirla, para aprovecharlo sexualmente sin su consentimiento, para apoderarse de sus bienes, para humillarlo, para ocasionarle sufrimientos, martirizarlo y matarlo. *Homo homini lupus*.[4]

El hombre se revela como «una bestia salvaje que no conoce el menor respeto por los seres de su propia especie».[5]

Por su parte, la civilización es poco más que una compleja prisión psicocultural creada para frenar el impulso agresivo de la sexualidad e impedir que desemboque en la destrucción mutua de una guerra de todos contra todos. Freud incluso llega a explicar el amor como una pulsión de «meta inhibida» cuyo objetivo es poner freno a las pulsiones sexual y agresiva, de carácter más primitivo. En cuanto a la ética de la reciprocidad o «regla de oro», que reza «trata a tu prójimo como querrías que te trataran a ti», Freud afirma con displicencia que «ninguna otra es, como ella, tan contraria y antagónica a la primitiva naturaleza humana».[6]

Para Freud, la sociedad no es más que un compromiso que el hombre ha aceptado de mala gana en el que ha «trocado una parte de posible felicidad por una parte de seguridad».[7]

Si, como afirma Freud, está en la naturaleza del hombre matarse y destruirse mutuamente, ¿cómo explicamos que la vida misma parezca

buscar más orden, más complejidad y más integración? Freud, como muchos de sus contemporáneos, se vio obligado a lidiar con el nuevo campo científico de la termodinámica y sus leyes de la conservación de la energía, que revelan que los organismos biológicos y las comunidades vivas están atrapadas en una lucha incesante por crear más orden y más complejidad frente a la fuerza implacable de la entropía, el equilibrio y la muerte. Si en el núcleo de la biología humana sólo estuviera el impulso de destruir y matar, la naturaleza humana estaría en contradicción con la teoría de la evolución y con las leyes de la termodinámica. Freud encontró una solución a este dilema en lo que llamó «pulsión de muerte», que acabó convirtiéndose en el eje de su visión de la naturaleza humana. Freud explica que la noción de la pulsión de muerte se le ocurrió cuando escribía *Más allá del principio de placer* en 1920:

> Partiendo de especulaciones acerca del comienzo de la vida, y de paralelos biológicos, extraje la conclusión de que además de la pulsión de conservar la sustancia viva y reunirla en unidades cada vez mayores, debía de haber otra pulsión, opuesta a ella, que pugnara por disolver esas unidades y reconducirlas al estado inorgánico inicial. Vale decir: junto al Eros, una pulsión de muerte; y la acción eficaz conjugada y contrapuesta de ambas permitía explicar los fenómenos de la vida.[8]

Freud consideraba que la pulsión de muerte —que induce a la agresividad y a la destrucción— era una fuerza que estaría

> compelida a ponerse al servicio del Eros, en la medida en que el ser vivo aniquilaba a un otro, animado o inanimado, y no a su sí mismo propio. A la inversa, si esta agresión hacia afuera era limitada, ello no podía menos que traer por consecuencia un incremento de la autodestrucción, por lo demás siempre presente.[9]

En el primer caso, la pulsión de muerte se manifiesta en forma de sadismo y, en el segundo, en forma de masoquismo, siendo los dos expresiones de la pulsión sexual instintiva. Esta pulsión sexual busca liberarse con omnipotencia y poder sobre otros en el caso del sadismo y con la humillación y la autodestrucción en el caso del masoquismo.[10]

La conclusión final de Freud fue que toda la vida estaba al servicio de la pulsión de muerte. Su visión profundamente pesimista de la naturaleza humana fue adoptada por muchos grandes pensadores de la época. Géza Róheim, psicoanalista freudiano, dijo que la pulsión de

muerte era «el pilar de la metapsicología».[11] Pero la oscura imagen del espíritu humano ofrecida por Freud no era del gusto de todos. Ian D. Suttie, uno de los muchos psicólogos que se desmarcaron de la teoría de Freud en las décadas de 1920 y 1930, decía de ella:

> [Es] la expresión suprema del odio, pues lo eleva a la condición de propósito primordial e independiente de la vida: un apetito independiente que, al igual que el hambre, no requiere provocación externa y es un fin en sí mismo.[12]

En el mundo de Freud, cualquier otra emoción humana no es más que una represión residual de la pulsión sexual y la pulsión de muerte. Hasta el amor y la ternura se consideran expresiones reprimidas o debilitadas de la pulsión erótica.[13] La civilización sólo tiene un propósito: convertirse en el medio por el que los seres humanos satisfacen sus necesidades libidinales buscando el dominio sobre los demás y la satisfacción de los propios intereses materiales.

Es extraño que, en su análisis, Freud no examine a fondo el amor maternal, una fuerza poderosa e innegable que se manifiesta en los animales que cuidan de su progenie. Esto ofrece una pista de la psicología —e incluso de la patología— personal de Freud. En *El malestar en la cultura*, Freud hace una confesión muy reveladora. Cuando trata la relación de unidad que el bebé siente con su madre, Freud escribe: «No puedo descubrir en mí ese sentimiento oceánico».[14] Aunque admite que otras personas pueden tener esa sensación, a él se le escapa. Freud cree que el bebé, como el adulto que será más adelante, está impulsado por la libido desde el principio. La madre no es un objeto de amor y afecto, sino más bien un objeto de utilidad sexual y material cuyo único propósito es satisfacer la pulsión interna del bebé por obtener placer y satisfacción sexual. El apego, el amor, el afecto y la compañía son ilusiones. Toda la relación maternofilial es utilitaria de principio a fin y su objetivo es optimizar el placer del niño. Freud escribe que si el lactante «*anhela contemplar a su madre, sólo lo hace porque sabe por experiencia* que ella satisface todas sus necesidades sin dilación».[15] Como señala Suttie:

> Estas palabras niegan categóricamente la posibilidad de un anhelo de compañía aparte de la que proporciona la satisfacción de los apetitos corporales. Así pues, para Freud el bebé *aprende* a valorar a la madre como *algo que le es de utilidad*.[16]

Freud también se plantea la interesante cuestión de si el «sentimiento oceánico de unidad» del que tanto se habla en relación con la infancia se puede expresar en etapas posteriores de la vida en forma de necesidad de una religión y de la unión con un dios, pero lo descarta por improbable, al menos como sustitución de los cuidados de la madre. Para Freud, es mucho más probable que la fuente del impulso religioso se halle «en la sensación de desamparo del niño y en el anhelo de un padre que esa sensación suscita». Aquí es donde Freud revela su punto flaco emocional, el mismo de la época en la que creció:

> No se podría indicar en la infancia una necesidad de fuerza equivalente a la de recibir protección del padre. De este modo, el papel del sentimiento oceánico, que —cabe conjeturar— aspiraría a restablecer el narcisismo irrestricto [...] se ve forzado a salirse del primer plano. Con claros perfiles, sólo hasta el sentimiento del desvalimiento infantil uno puede rastrear el origen de la actitud religiosa [...]. Acaso detrás se esconda todavía algo, mas por ahora lo envuelve la niebla.[17]

Así pues, para Freud el impulso religioso es totalmente utilitario y se orienta hacia una figura paterna que pueda garantizar una sensación de seguridad. El amor y los cuidados de la madre y la sensación de compañía y de afecto mutuos son simples productos de la imaginación que enmascaran una pulsión narcisista más profunda.

Casi un cuarto de siglo después de que Freud expusiera su tesis, Ashley Montagu, un distinguido antropólogo del siglo XX, escribiría que la base psicológica de la creencia de Freud estaba envuelta profundamente en un aura masculina, y que lo femenino desempeñaba, como mucho, un papel menor. Según Montagu, el psicoanálisis de Freud:

> Es una psicología patriarcal: parece haber pasado totalmente por alto la naturaleza de la mujer, algo que virtualmente confiesa, y por esta razón [...] nunca acabó de captar el verdadero significado de la relación entre madre e hijo ni el significado del amor.[18]

Freud fue el último de la vieja guardia. Un narrador excelente que ofreció una brillante defensa laica de la antigua narración patriarcal cuyas raíces se hunden en las grandes civilizaciones hidráulicas del Oriente Próximo y Lejano y que floreció con las religiones de Abraham y con el confucianismo. En su gran batalla final, Freud aplicó toda la fuerza del inconsciente recién descubierto a argumentar que el dominio del

varón forma parte del orden natural. El relato sobre el complejo de Edipo era como una pieza teatral imaginativa cuyo objetivo era consolidar al varón como protagonista principal de la historia humana. En cuanto al papel de la mujer, Freud admitió sentirse desconcertado ante sus posibles dotes, aparte de parir hijos y darles de mamar. Para él, cualquier otro atributo mental o emocional que la mujer pudiera poseer y expresar no sería más que un burdo reflejo del atributo equivalente en el varón. Por lo tanto, no es de extrañar que Freud explicara la psique femenina diciendo que, a fin de cuentas, la suma total de su conducta era un reflejo de la «envidia del pene» que arrastraba desde el seno materno.

Pero la defensa vehemente e ingeniosa del dominio del varón que hizo Freud no fue capaz de resistir las fuerzas de la historia que empezaban a socavar las bases patriarcales de la civilización que habían resistido durante más de 5.000 años. Los nuevos y complejos medios de comunicación y energía de las revoluciones industriales derrumbaron los muros patriarcales y liberaron a la mujer tras muchos siglos de servidumbre y esclavitud. La imprenta y, sobre todo, la novela romántica, permitieron que las mujeres colocaran un espejo ante sus relaciones y ante sí mismas, empezando así el arduo proceso de descubrir su individualidad. Al mismo tiempo, el teléfono ofreció un nuevo medio de comunicación que permitió a millones de mujeres traspasar los límites de su hogar y contarse su vida a través de los cables, creando una red nueva y poderosa con la que explorar los intereses de su sexo. (Cuando pensamos en los primeros teléfonos, la imagen que nos viene a la cabeza es la de una mujer hablando con otra.) Si la novela ofreció un medio para la autorreflexión, el teléfono ofreció otro para el chismorreo y contribuyó a crear una sensación de solidaridad femenina.

Estas dos formas de comunicación contribuyeron a liberar a las mujeres de la mirada vigilante de los hombres y a permitir que hallaran su propia voz y su propia identidad. Antes de la imprenta, el teléfono y la alfabetización masiva, la capacidad de las mujeres para pensar por su cuenta y unirse en solidaridad más allá del estrecho ámbito de las conversaciones aparte con otras mujeres de la familia extendida, era limitada. La abrumadora presencia del varón aseguraba su docilidad. Las revoluciones en el ámbito de las comunicaciones basadas en la imprenta y en la electricidad proporcionaron a las mujeres los medios que necesitaban para ensanchar su mente y sus horizontes y hallar su femineidad. El cine, la radio y la televisión han ofrecido a las

mujeres otros canales de comunicación para explorar y expandir su identidad.

La educación pública y la alfabetización masiva empezaron a situar a la mujer al mismo nivel que el hombre en el terreno de las comunicaciones. La aparición del automóvil, la electrificación de las casas y la producción en serie de electrodomésticos y otros artículos para el hogar liberaron a las mujeres, al menos en parte, de las tareas agotadoras de atender a todas las necesidades de los suyos. La energía del vapor y la energía eléctrica también hicieron que la fabricación, la logística y los servicios pasaran a ser trabajos más mentales y emocionales que físicos, haciendo que las mujeres pudieran ocupar su lugar en las fábricas y en los equipos directivos de las empresas. Aunque su talento y sus aptitudes se aprovechaban menos que los de los hombres y su retribución era menor, la mujer trabajadora semiindependiente tuvo un papel decisivo en el cambio histórico que experimentaron las relaciones entre los sexos.

Freud escribió sus relatos precisamente durante la época en que Europa, Norteamérica y otras partes del mundo realizaban la transición entre la Primera y la Segunda Revolución Industrial. Escribió sus textos más elocuentes en la década de 1920, cuando las fábricas pasaban del vapor a la electricidad, las mujeres iban al volante de los Ford-T y la liberación femenina hacía furor. El escritor F. Scott Fitzgerald popularizó la palabra «*flapper*» para designar a aquella nueva mujer, joven e independiente, cuya imagen de desafío ante el dominio de los varones se convirtió en el símbolo de lo que después se conocería como «los locos años veinte».

Lo que de verdad quieren los bebés

Nada de todo esto pasó desapercibido para una nueva generación de psicólogos que empezaron a poner en duda las tesis centrales de la visión freudiana de la naturaleza humana. Muy oportunamente, fue una mujer, Melanie Klein, la primera psicóloga de prestigio que puso en duda la tesis de Freud, aunque de una manera totalmente involuntaria. Su teoría de las «relaciones de objeto» abrió la puerta de la fortaleza freudiana lo suficiente para permitir que otros se colaran por ella y anunciaran al mundo un nuevo relato sobre la naturaleza humana, un relato mucho más compatible con las nuevas fuerzas tecnológicas, co-

merciales y sociales que estaban dando una forma nueva a la civilización.

Klein devolvió a la madre su papel fundamental en la historia humana, aunque de nuevo es necesario destacar que no había pensado hacerlo y que se tuvo por una seguidora incondicional de Freud hasta el fin de sus días.

Freud fue el primero en usar el término *objeto* en su análisis de la sexualización de las relaciones. En su obra de 1905 titulada *Tres ensayos de teoría sexual*, Freud introducía así este término: «Llamamos *objeto sexual* a la persona de la que parte la atracción sexual, y *meta sexual* a la acción hacia la cual tiende la pulsión».[19] Según Freud, toda persona pasa de un objeto a otro agresivamente buscando satisfacer su deseo sexual con el fin de lograr «la extinción temporal de la libido».[20]

Klein, a quien se le atribuye el nacimiento de la escuela británica de las relaciones de objeto, siguió al pie de la letra el guión de Freud, salvo por una excepción. Si bien estaba de acuerdo con aquél en que tanto la libido como la agresividad son las pulsiones primarias, ella daba más importancia a la segunda. La agresividad se dirige primero al pecho materno. El bebé divide el objeto primario, el pecho, en el pecho bueno que satisface su impulso libidinal y el pecho malo que lo frustra, negándole esa satisfacción.

Klein se aparta de Freud en otra cuestión importante afirmando que el ego ya está presente desde el nacimiento en una forma primitiva y que otorga al bebé la capacidad de crear relaciones de objeto interiorizadas. Partiendo de la presencia de alguna forma de conciencia desde la primera infancia, Klein infería que el primer objeto interiorizado por el bebé es la madre, no el padre.

Así pues, en las primeras etapas de la infancia la agresividad natural del bebé se dirige hacia la madre, no hacia el padre. Pero como el pecho se divide en un pecho bueno y un pecho malo, los sentimientos del bebé hacia el objeto acaban siendo ambiguos. Cuando el bebé se desarrolla y empieza a reconocer que la madre no es sólo los pechos, sino una persona que lo cuida, aquella ambivalencia se troca en miedo a que su agresividad pueda dañar el objeto bueno y empieza a sentir remordimiento y culpa, y a querer reparar sus faltas para no destruir la relación de la que depende para satisfacer su libido.

Aunque Klein siguió creyendo que la pulsión primaria del bebé era libidinal y agresiva, al menos planteó la posibilidad de que la sociabilidad pudiera atemperar las relaciones humanas.[21] No obstante, como

pensaba, al igual que Freud, que el impulso destructivo y la pulsión de muerte estaban «cableados» en la psique humana, no acabó de dar el último paso y creer que la sociabilidad era una pulsión primaria y no sólo una pulsión compensatoria.[22]

Fueron otros los que aprovecharon el atisbo de esperanza que había introducido Klein para lanzar un ataque frontal contra la premisa freudiana de que el bebé desde que nace desea apropiarse y destruir objetos con el fin de satisfacer su libido. A diferencia de Klein, para quien la sociabilidad era una respuesta secundaria a una pulsión agresiva más primaria, psicólogos como William Fairbairn, Heinz Kohut, Ian Suttie y Donald Winnicott argumentaron que la pulsión primaria es la sociabilidad y que tanto la obsesión por la libido como la agresividad y la destrucción son respuestas compensatorias a la frustración de la más básica de las necesidades humanas. Para aquellos psicólogos las relaciones con los objetos no estaban motivadas por el interés personal ni por la necesidad de satisfacer la libido, sino por la necesidad de conexión, amor, afecto y compañía.

Fairbairn inició la rebelión con una simple pregunta: «¿Por qué los bebés se chupan el dedo?». Para Fairbairn, «de la respuesta a esta sencilla pregunta depende la validez entera de la noción de las zonas erógenas y de la teoría de la libido basada en ella».[23]

Freud quería hacernos creer que el bebé se chupa el dedo «porque la boca es una zona erógena y chupar le proporciona placer erótico». Aunque a primera vista esto puede parecer convincente, Fairbairn plantea una pregunta más: «¿Por qué el pulgar?». Y prosigue: «La respuesta a esta pregunta es: "Porque no hay pecho del que mamar"». También propone que chupar el pulgar «es una técnica para afrontar una relación de objeto insatisfactoria».[24] En otras palabras, el bebé se procura una relación de objeto sustitutiva que le satisfaga porque se le niega lo que de verdad desea: la relación con el pecho de la madre y con la madre misma. Aquí, Fairbairn se separa de Freud y de Klein creando un cisma en la teoría psicoanalítica. Escribe:

> Sin embargo, siempre se debe tener presente que la actitud libidinal no determina la relación de objeto: es la relación de objeto la que determina la actitud libidinal.[25]

Según Fairbairn, todas las formas de sexualidad infantil, que tanto obsesionaban a Freud, son acciones compensatorias cuyo objetivo es

aliviar el ansia del bebé porque se le niega, en parte o casi por completo, lo que realmente desea. ¿Y qué es lo que el bebé desea más que nada y tanto teme que se le pueda negar? La respuesta de Fairbairn es rotunda:

> No hay mayor trauma para un niño que la frustración del deseo de ser amado como persona y de que su amor sea aceptado; y es este trauma, más que nada, lo que crea fijaciones en las diversas formas de sexualidad infantil a las que el niño se ve impulsado a recurrir en sus intentos de compensar, mediante satisfacciones sustitutivas, el fracaso de las relaciones emocionales con sus objetos exteriores.[26]

Cuando un niño siente que no es amado como persona o que su amor no es aceptado, su desarrollo se estanca y empieza a establecer relaciones aberrantes y a manifestar síntomas patológicos, como agresividad, obsesión, paranoia, y conducta histérica o fóbica.[27] Todas estas conductas surgen de un profundo sentimiento de aislamiento y abandono.

Fairbairn llega a la conclusión inevitable de que la visión freudiana de la naturaleza humana erraba por completo en dos cuestiones fundamentales: la importancia capital del impulso libidinal y la gratificación.

> Entre las conclusiones formuladas [...] se encuentran las siguientes: 1) que las «metas» libidinales tienen una importancia secundaria en comparación con las relaciones de objeto, y 2) que la meta última de la pulsión libidinal es una relación con el objeto, no la gratificación de la pulsión.[28]

Las implicaciones de estas dos observaciones son muy importantes porque ponen en entredicho los supuestos más básicos del relato de Freud sobre la naturaleza humana. Recordemos que, para Freud, la libido era una fuerza intrínseca y primaria. El bebé busca un placer ilimitado desde el nacimiento en varias formas erotizadas: el llamado «principio de placer». Aun antes de que haya un ego hay un *id* («el ello»), una fuerza primitiva en busca de satisfacción libidinal. Pero, con el tiempo, el principio de placer debe ser refrenado por la sociedad para que el trato social sea adecuado. La sociedad impone el «principio de realidad» en forma de restricciones establecidas por los padres, empezando por el control de los esfínteres y de otros agentes condicionantes. Estas restricciones ayudan a formar el ego, que es poco más que

un mecanismo para reprimir los impulsos libidinales y controlar el ello en nombre de la socialización.

Fairbairn invierte la tesis de Freud afirmando que la estructura del ego se empieza a desarrollar desde el momento de nacer y que las pulsiones son medios por los que el ego busca relacionarse con otros. En otras palabras, desde el principio ya existe el principio de realidad. El bebé busca al otro y establece ligaduras —por no decir vínculos— de socialización desde el nacimiento. Asimismo, señala que «las "pulsiones" simplemente son las formas de actividad que componen las estructuras de la vida del ego»[29] y que esa actividad se dirige a crear relaciones.

Para Fairbairn, el principio de realidad es primario. El bebé se dedica constantemente a establecer conexiones con los demás con el fin de formar relaciones. En eso consiste el principio de realidad. El principio de placer es un mal sucedáneo cuando el ego no se puede desarrollar bien, porque la meta primaría de la sociabilidad se frustra. Fairbairn es implacable en su crítica de la tesis central freudiana. Así explica sus diferencias con Freud:

> Según este punto de vista, el principio de placer dejará de considerarse el principio primario de la conducta y se considerará un principio subsidiario que supone un empobrecimiento de las relaciones de objeto y que entra en juego en la medida en que el principio de realidad no actúe por inmadurez de la estructura del ego o por un defecto en su desarrollo.[30]

Otros se unieron a Fairbairn en su crítica a la tesis de Freud desarrollando una contrateoría de la naturaleza humana centrada en la importancia de las relaciones sociales para el desarrollo de la psique y de la individualidad. Heinz Kohut coincidía con Fairbairn en que la pulsión destructiva no es intrínseca a la naturaleza humana y es una expresión de la incapacidad de establecer relaciones de confianza. Sin embargo, añadió una importante salvedad al análisis de Fairbairn: el papel destacado que desempeña la empatia en el desarrollo adecuado del yo y las nefastas consecuencias de su ausencia para ese desarrollo.

En *La restauración del sí-mismo*, Kohut sostiene, al igual que Fairbairn, que la pulsión destructiva —con independencia de que se dirija hacia otros o hacia uno mismo— surge cuando el bebé fracasa repetidamente en sus intentos de conectar emocionalmente con un objeto del yo. Escribe:

> La destructividad del hombre [...] surge originalmente cuando el entorno del objeto del yo no satisface la necesidad del niño de unas respuestas empáticas óptimas (es necesario destacar que no máximas). La agresividad [...], como fenómeno psicológico, no es elemental.[31]

Aunque Kohut admite que los bebés nacen con una pulsión de asertividad, distingue la asertividad de la agresividad, la furia y la destructividad manifiestas. La primera es decisiva para la formación del ego y de un yo desarrollado, mientras que las segundas representan la incapacidad de que la relación yo-objeto pueda florecer a causa de un déficit de empatia por parte de los padres o cuidadores.[32]

Por sus observaciones clínicas de pacientes durante años, Kohut estaba plenamente convencido de que lo esencial para el desarrollo no son las pulsiones en sí, sino «la amenaza a la organización del yo».[33] Si la respuesta empática de los padres es débil o inexistente, el desarrollo del niño se ve obstaculizado. En estas circunstancias las pulsiones «se convierten, por derecho propio, en constelaciones con mucho poder» y surge la furia destructiva.[34]

Kohut ataca la obsesión de Freud por la anatomía sexual diciendo que «en un niño ejerce una influencia mucho más importante la actitud empática de los adultos que lo rodean que sus propias características orgánicas». El hecho de que un niño pequeño «descubra que su pene es muy pequeño en comparación con el de un adulto» tiene muy poca importancia para el adulto que llegará a ser, pero el hecho de tener unos padres que brinden admiración y empatia sí que es importante. Kohut concluye que «la importancia de la matriz de empatia en la que crecemos es fundamental».[35]

Kohut hizo una observación final que merece destacarse. Descubrió que importa poco quién se encargue de cuidar al niño siempre que le ofrezca la matriz empática adecuada para su desarrollo. Cita un ejemplo comunicado por Anna Freud y Sophie Dann para destacar que una madre biológica no es esencial para que el niño halle un entorno empático adecuado que alimente su desarrollo. Freud y Dann relataron la historia de seis niños que habían sobrevivido en un campo de concentración alemán durante la Segunda Guerra Mundial. Durante los tres años que pasaron allí, fueron cuidados por varias madres que cambiaban constantemente. Cada vez que estas madres adoptivas eran asesinadas, otras mujeres ocupaban su lugar hasta que les llegara el turno a ellas. Como es lógico, los niños estaban trastornados por aquella ex-

periencia, pero manifestaban un ego razonablemente cohesionado que sólo cabe atribuir al afecto y el trato empático que recibieron de todas aquellas mujeres que habían cuidado de ellos.[36]

Mientras Fairbairn y Kohut organizaban un asalto frontal a la teoría de Freud sobre la naturaleza humana, otro de sus coetáneos, Donald Winnicott, pediatra de formación, lanzaba otro ataque más sutil pero igualmente efectivo basándose en sus muchos años de trabajo con bebés. Winnicott puso en entredicho la noción misma de la persona pequeña ensimismada que ve en el mundo una fuente de abundancia con la que alimentar sus apetitos insaciables. Para Winnicott, la idea de un bebé individual es errónea de entrada. Los bebés no existen como individuos. Ni siquiera poseen una sensación coherente de individualidad. «En esta etapa tan temprana —dice Winnicott— no es lógico hablar de individuo [...] porque aún no hay un yo individual.»[37] Esta observación de Winnicott, que en su época se consideró absurda y que hoy parece evidente, era muy profunda: el bebé se forma en el seno materno, pero el individuo se forma en una relación.

> Si alguien me enseña [a] un bebé está claro que también me enseña a alguien que cuida de él, o por lo menos me enseña un cochecito en el que alguien tiene clavados los ojos y los oídos. Lo que veo es una «pareja bebé-cuidador».[38]

En otras palabras, lo que dice Winnicott es que la relación precede al individuo, no al revés. No son los individuos los que crean la sociedad, es la sociedad la que crea a los individuos. Esta simple observación cuestionó el núcleo mismo de la modernidad y su énfasis en el individuo autónomo e independiente que hace su voluntad en el mundo.

Winnicott ilustra su tesis con un relato revelador del primer atisbo de conciencia de sí mismo que tiene un bebé. Nos pide que consideremos la importancia fundamental del primer acto del bebé... encontrar el pezón de su madre. En todos sus años de experiencia como pediatra, Winnicott había observado que la forma en que el bebé entra en contacto con el pezón de la madre determina el desarrollo posterior del niño como individuo. Puesto que este acto inicial también es la primera iniciación del bebé en una relación con otro ser, la forma de establecer dicha relación determina la clase de expectativas —o la falta de éstas— que desarrollará en relación con los demás.

Según Winnicott, cuando el bebé mama por primera vez, la madre debe dejar que encuentre el pezón, haciendo de esta experiencia un presente lúdico y, más importante aún, dando al bebé la sensación —aunque percibida vagamente— de que él ha creado el pezón[39] y de que, con ello, está «creando el mundo». Según Winnicott, lo que sucede aquí es que la madre «espera a que el bebé la descubra».[40] Esto marca la primera relación del bebé y guía su desarrollo hacia la individualidad. La sensación de «yo» y de «tú» se desarrolla más tarde, a partir de este acto creativo. Winnicott resume así la importancia de la primera vez que el niño mama:

> De innumerables impresiones sensoriales asociadas a la actividad de alimentarse y de encontrar el objeto se forman recuerdos. Con el paso del tiempo, el niño llega a un estado donde tiene la confianza de poder encontrar el objeto de deseo, lo que significa que el bebé tolera gradualmente la ausencia del objeto. Así se inicia la concepción que tiene el niño de la realidad exterior [...]. Se podría decir que el bebé abriga la ilusión de poseer un poder creativo mágico basado en el deseo, y que esta omnipotencia se hace realidad mediante la adaptación sensible de la madre. Esta omnipotencia inicial que se hace realidad mediante la técnica de adaptación de la madre es la base para que el niño reconozca de un modo gradual que carece de un control mágico de la realidad exterior.[41]

Por ejemplo, si la madre se limita a colocar el pezón en la boca del bebé en lugar de dejar que el niño lo descubra de una manera lúdica y lo traiga a la existencia de una manera mágica, niega al niño la oportunidad de crear los recuerdos sensoriales que, con el tiempo, harán que se perciba a sí mismo como un individuo separado que actúa con otros —y sobre otros— que no son él. La madre ayuda al bebé a convertirse en un ser individual por medio de esta primera relación que establece con él. Desde el principio, la relación crea al individuo.

No dejar que el bebé «contribuya» acaba frustrando la relación —toda relación es cosa de dos— y obstaculiza el desarrollo de la individualidad del niño. Winnicott advierte:

> Es muy fácil engañarse y ver que un bebé responde cuando se le da el pecho con destreza, y no caer en la cuenta de que el bebé que mama de una manera tan pasiva nunca ha creado el mundo, no tiene capacidad para las relaciones externas y no tiene futuro como individuo.[42]

Y concluye:

> Quizá no haya otro detalle que el psicólogo pueda enseñar, y que de aceptarse llegara a tener un efecto más profundo en la salud mental de los individuos de la comunidad, que esta necesidad de que el bebé sea el creador del pezón de la madre.[43]

Cada uno a su manera, Fairbairn, Kohut y Winnicott socavaron los supuestos del psicoanálisis freudiano creando otra teoría de la naturaleza humana donde las relaciones sociales son más importantes que los impulsos libidinales para el desarrollo de la conciencia de uno mismo y de la psique individual. Ian Suttie dio un paso más proponiendo una explicación alternativa de la naturaleza humana que, en todos los aspectos, es totalmente contraria a la visión de Freud.

Suttie recuerda que empezó a entrever esta nueva imagen de la naturaleza humana cuando

> pensé en la posibilidad de que la necesidad *biológica* de ser cuidado *pudiera estar psicológicamente presente en la mente del bebé*, no como un conjunto de necesidades orgánicas prácticas y posibles privaciones, sino en forma de placer ante una compañía *respondiente* y en forma de un malestar correlativo ante la soledad y el aislamiento.[44]

Suttie consideraba que «la necesidad innata de compañía» es el medio principal que tiene el niño de garantizar su supervivencia y sostenía que constituye el núcleo de la naturaleza humana.[45]

Para Suttie, al igual que para Fairbairn, Kohut y Winnicott, la noción freudiana de que la libido gobierna la naturaleza humana carece de base tanto en la teoría como en la práctica. La idea de que los deseos aún no formados de un bebé hacia su madre están totalmente sexualizados desde el nacimiento y, luego, se extienden a todas las relaciones que establece la persona en fases posteriores de la vida, parece contraria al sentido común y a la experiencia personal de la inmensa mayoría de la gente. En cambio, Suttie creía que todos los intereses posteriores de una persona —la manera de jugar, cooperar, competir y buscar intereses culturales y políticos— son sustitutos de la primera relación: el vínculo entre el bebé y su madre. Según Suttie, «*mediante estos sustitutos colocamos todo el entorno social en el lugar que una vez ocupara nuestra madre*».[46]

Suttie está en desacuerdo con Thomas Hobbes y con los posteriores pensadores de la Ilustración, para quienes el interés personal material es la motivación que guía al ser humano. Sostiene, como Johan Huizinga y otros, que la actividad social más importante es el juego, porque en él creamos compañía y confianza, y ejercitamos la imaginación y la creatividad individual. Es en el juego donde superamos nuestra sensación de soledad existencial y recuperamos el sentimiento de compañía que descubrimos por primera vez con nuestra compañera de juegos primigenia, nuestra madre.[47] Suttie refuerza su afirmación de que la compañía y el juego son imprescindibles para la formación del ser humano señalando:

> El período entre la infancia y la edad adulta [...] [está] dominado por una necesidad social casi insaciable que emplea la energía plástica del interés humano para hallar satisfacción en el juego.[48]

A diferencia de Freud, que veía en la ternura una sublimación débil de la excitación sexual, Suttie la consideraba una fuerza primaria que se manifiesta desde el principio mismo de la vida. Su noción de ternura coincide en gran medida con las ideas de Kohut sobre la importancia del vínculo empático para el establecimiento de relaciones sociales.

Suttie rechaza la idea de que todas las relaciones humanas —incluso entre bebés— estén guiadas por el deseo de tener poder sobre los demás. Aunque es una conducta que manifiestan algunos bebés cuando crecen, en el fondo se trata de un impulso secundario que surge de un déficit de ternura recíproca en la primera relación social con la madre. Suttie considera absurdo creer que un bebé muy pequeño, antes de desarrollar una conciencia rudimentaria de sí mismo, pueda ser consciente de alguna ganancia o pérdida de poder en la relación con su madre. La razón es:

> El estado primordial no es de omnipotencia porque la omnipotencia implica la conciencia de uno mismo como alguien distinto de la madre, una distinción que (como se sabe) no puede darse en la primera infancia. Como he señalado, antes de esta diferenciación entre el yo y el no yo no cabe hablar de poder, ni de conflicto de intereses o deseos, ni de conciencia de la diferencia entre ganancia y pérdida. La interacción entre un bebé y su madre es plenamente agradable o desagradable y no proporciona sensación alguna de ventaja o de fracaso a ninguna de las partes.[49]

«La ansiedad, la aversión, la agresividad (que Freud confunde con un instinto primario) y la búsqueda de poder» sólo empiezan a manifestarse cuando la madre rehúsa entregarse al bebé o rechaza sus gestos de afecto o sus obsequios.[50]

Así pues, para Suttie el bebé empieza la vida con una necesidad incipiente, pero no obstante instintiva, de dar y recibir obsequios, una actitud que está en la base de todo afecto. La reciprocidad se halla en el núcleo de la sociabilidad y de las relaciones. Si esta reciprocidad se bloquea, el desarrollo de la individualidad y la sociabilidad se obstaculiza y surge la psicopatología.[51]

El animal más social

Mientras Fairbairn, Kohut, Winnicott, Suttie y otros teóricos de las relaciones de objeto enfurecían a los analistas freudianos tradicionales al decir que los bebés están «precableados» para la compañía y la sociabilidad en lugar de guiarse por la libido sexual, otros investigadores, casi todos trabajando por su cuenta, fueron llegando a la misma conclusión. En varios estudios controlados de niños criados en orfanatos y/o entregados en adopción se hallaron unos resultados que, además de ser inquietantes, apoyaban la tesis de la sociabilidad.

David Levy, un psicoanalista, estaba interesado en los niños criados por madres sobreprotectoras. Para ello había definido un grupo de control formado por niños que de bebés no habían recibido cuidados maternos y que, más adelante, no habían sido capaces de formar vínculos de apego con padres adoptivos. La mayor parte de estos niños habían pasado los primeros años de vida en orfanatos, antes de ser entregados en adopción. Sin embargo, acabó centrando su atención en este grupo de control porque empezó a observar en él una pauta alarmante: los niños que durante la infancia no habían establecido unos vínculos con una figura materna parecían cariñosos a primera vista, pero en realidad manifestaban muy poco o ningún afecto verdadero. Solían ser sexualmente agresivos y presentaban conductas antisociales, incluyendo robar y mentir. Prácticamente ninguno era capaz de formar verdaderas amistades. Según Levy, esos niños sufrían «hambre de afecto primario». Eran incapaces de expresar toda la gama de sentimientos humanos que surgen de la relación adecuada con una figura materna. Levy se planteó la escalofriante pregunta de si es posible «que esto

pueda dar origen a un trastorno de deficiencia en la vida afectiva comparable a la deficiencia de elementos nutritivos vitales en el organismo que crece».[52]

Otros investigadores también observaron unas conductas igualmente inquietantes entre niños recluidos en orfanatos y en otras instituciones públicas. Loretta Bender, directora de psiquiatría infantil del Bellevue Hospital de Nueva York, observó con inquietud que esos niños parecían antihumanos:

> No presentan pautas de juego [...], no pueden jugar en grupo porque maltratan a los otros niños, se aferran a los adultos y cogen berrinches cuando se espera cooperación. Son hipercinéticos y se distraen con facilidad; están totalmente confundidos en el ámbito de las relaciones humanas y [...] se quedan ensimismados en una vida de fantasía destructiva dirigida contra el mundo y contra ellos mismos.[53]

Privados de los cuidados maternos, estos niños habían desarrollado una personalidad psicópata.

La falta de cuidados maternos en aquellas instituciones estaba agravada por las normas higiénicas que regían en ellas y que, irónicamente, tenían el objetivo de proteger la salud física de los niños. Recordemos que en el capítulo 1 mencionábamos la preocupación casi obsesiva por mantener un entorno estéril en los hospicios y orfanatos para evitar el contagio de enfermedades. El personal no debía tocar a los bebés ni tomarlos en brazos por miedo al contagio. Se alimentaba a la mayoría sin que el personal tuviera el menor contacto físico con ellos. Y los bebés languidecían. En algunos orfanatos, el índice de mortandad durante los primeros dos años de vida iban del 32 al 75 %. Aunque estaban bien alimentados y vivían en unas buenas condiciones higiénicas, los niños seguían muriendo. Con frecuencia se les diagnosticaba desnutrición o se decía que sufrían de «hospitalismo», pero esto no hacía más que ocultar el sufrimiento subyacente.[54] Sin el afecto y la compañía de una figura materna, los niños no tenían voluntad de vivir.

Aquellos protocolos de actuación estuvieron vigentes en los orfanatos desde antes de la Primera Guerra Mundial hasta la década de 1930, a pesar de las pruebas cada vez más claras de que algo andaba muy mal en la gestión de aquellas instituciones. Las condiciones de las salas de pediatría empezaron a cambiar en 1931, cuando Harry Bakwin fue nombrado director de la unidad de pediatría del Bellevue Hospital.

Bakwin publicó un artículo titulado «La soledad de los bebés», donde vinculaba aquella mortandad infantil con la falta de afecto. En un pasaje especialmente triste y revelador, comentaba que la obsesión por aislar a los niños había llegado en el hospital a unos extremos trágicos. La dirección había ideado

> una caja equipada con válvulas de entrada y de salida y unas fundas para los brazos del personal. El niño es introducido en la caja y se le atiende sin que prácticamente entre en contacto con la mano humana.[55]

Bakwin ordenó que se colgaran unos letreros por toda la unidad de pediatría que rezaban: «No entrar en esta unidad sin tomar a un bebé en brazos».[56] Las infecciones y los contagios se redujeron y los bebés empezaron a desarrollarse con vigor.

Mientras, otros investigadores hallaban una correlación entre la privación emocional, por un lado, y la inteligencia y las aptitudes para el lenguaje, por otro. Los niños criados en orfanatos solían presentar un coeficiente de inteligencia bajo que podía rozar el retraso mental, mientras que los entregados en adopción presentaban un índice normal.[57] Esos estudios contradecían el pensamiento ortodoxo de la época según el cual el coeficiente de inteligencia era hereditario.

En un estudio histórico realizado por Harold Skeels, de la Iowa Child Research Welfare Station, trece niños de orfanato, todos con menos de dos años y medio de edad, fueron dejados al cuidado de trece chicas con alguna discapacidad mental en una institución pública. Durante un período de diecinueve meses, el coeficiente intelectual medio de estos bebés pasó de 64 a 92, demostrando que los lazos emocionales desempeñan en el desarrollo de la inteligencia humana un papel mucho más importante de lo que se creía.[58] La opinión ortodoxa tanto tiempo mantenida según la cual la inteligencia de una persona está predeterminada por su biología ya no parecía tan convincente. ¿Era posible que la inteligencia mental de un niño se derivara de la necesidad innata de afecto y compañía?

El gran número de estudios que se realizaron en las décadas de 1930 y 1940 sobre los cuidados infantiles y sobre su ausencia empezaron a cambiar poco a poco la visión de la naturaleza humana que dominaba el campo de la psiquiatría. Pero lo que sacudió este campo hasta sus mismos cimientos y cambió para siempre las ideas sobre los cuidados adecuados que necesitan los niños por parte de sus padres y

de los profesionales fue el impacto emocional, e incluso visceral, de una sola película.

En 1947, se proyectó una breve película *amateur* a un grupo de médicos y psicoanalistas en la New York Academy of Medicine. El filme, realizado por René Spitz, un psicoanalista, se titulaba *Grief: A Peril in Infancy.* Era una película muda, rodada en blanco y negro, donde aparecían varios bebés que habían sido cuidados por sus madres, pero que por circunstancias diversas acabaron en un orfanato donde sólo había una enfermera y cinco ayudantes para cuidar a cuarenta y cinco bebés.

El primer bebé aparece poco después de que su madre lo haya dejado allí para un período de tres meses. El bebé sonríe y juega con una de las ayudantes. Siete días después, el mismo niño se ha convertido en otra persona. Se le ve triste e indiferente. No deja de sollozar y a veces da patadas a la ayudante. Su expresión es de terror absoluto. La cámara muestra a otros bebés con aspecto aturdido, triste y apático. Muchos de ellos están escuálidos y manifiestan conductas estereotipadas, como morderse las manos. Algunos ni siquiera pueden sentarse o estar de pie. No se mueven y se muestran inexpresivos, carentes de ánimo. Son como cáscaras vacías. En la pantalla aparece un título que dice: «El remedio: devolver la madre al bebé».[59]

El impacto de la película en aquel grupo de psicólogos, médicos y enfermeras fue aplastante. Algunos llegaron a llorar. En los años siguientes vieron la película miles de profesionales de la psicología, la psiquiatría, la medicina, la enfermería y la asistencia social. Muchos más leyeron el libro que Spitz escribió sobre el tema, *The First Year of Life.* Todo aquello transformó el debate sobre los cuidados infantiles, pero hubieron de pasar dos decenios más para que la gran mayoría de la profesión pediátrica aceptara las conclusiones e implicaciones subyacentes a la película hecha por Spitz.

La persona a la que cabe atribuir el desarrollo de una teoría coherente para explicar lo descrito por Spitz y otros investigadores fue John Bowlby, un psiquiatra inglés. Expuso su teoría del apego por primera vez en una serie de tres ponencias científicas presentadas en Londres ante la British Psychoanalytic Society entre 1958 y 1960. La primera de las ponencias, titulada «La naturaleza del vínculo del niño con su madre», sacudió la comunidad psicoanalítica y, con el tiempo, contribuyó a enterrar la imagen que había dado Freud de la naturaleza humana.

Partiendo de la teoría de las relaciones de objeto y, sobre todo, de las innovadoras ideas de Fairbairn, Bowlby argumentó que la primera

relación de un niño con su madre conforma su vida emocional y mental durante toda su vida. Como Fairbairn, Bowlby creía que la pulsión primaria del niño es buscar relaciones con otros. Escribió:

> Cuando un bebé nace no puede distinguir una persona de otra y, en el fondo, apenas puede distinguir una persona de una cosa. Sin embargo, es probable que en torno al año de edad ya sea todo un entendido en cuanto a las personas. No sólo distingue con rapidez a las personas familiares de las desconocidas, sino que entre los miembros de su familia elige uno o más favoritos. Los saluda con deleite cuando llegan, los sigue con la mirada cuando se van y los busca cuando están ausentes. Su pérdida le provoca ansiedad y desasosiego; su recuperación es un alivio y le da seguridad. Parece que el resto de su vida afectiva se construye sobre esta base: sin ella, su salud y su felicidad futuras están en riesgo.[60]

Como otros teóricos de las relaciones de objeto, Bowlby no estaba de acuerdo con la teoría freudiana, entonces todavía dominante, según la cual la motivación primaria del ser humano es el ansia de alimentarse y las relaciones personales son básicamente secundarias y sólo sirven para saciar los impulsos libidinales.[61] Sin embargo, Bowlby fue mucho más allá que sus colegas, porque fundó las relaciones de objeto en la biología de la evolución y les dio el peso científico necesario para invalidar la ortodoxia freudiana.

La teoría de Bowlby estaba muy influenciada por el trabajo del etólogo austríaco Konrad Lorenz. Hacia 1935, Lorenz publicó un importante trabajo sobre la impronta o troquelado (*imprinting*) en las aves. Sus observaciones fueron la base de la teoría de Bowlby sobre el apego humano. En un artículo titulado «The Companion in the Bird's World», Lorenz comunicaba que en algunas especies de aves, como los patos y las ocas, las crías establecen con rapidez un vínculo afectivo con el primer adulto con el que entran en contacto. A Bowlby le llamó la atención que

> al menos en algunas especies de aves, [Lorenz] había hallado que durante los primeros días de vida las crías establecen unos vínculos afectivos muy fuertes con una figura materna sin tener nada que ver con la comida, sólo por haber estado en contacto y haberse familiarizado con la figura en cuestión.[62]

Bowlby había dado con una serie de trabajos realizados en el campo de la etología que validaban sus observaciones sobre el desarrollo de los bebés humanos. Más adelante, relataba así su descubrimiento:

> Eso sí que fue un *eureka.* Aquéllos eran científicos de primera, unos magníficos observadores que estudiaban las relaciones familiares de otras especies —relaciones claramente análogas a las del ser humano— y lo hacían extraordinariamente bien. Nosotros buscábamos a tientas en la oscuridad; ellos ya estaban a pleno sol.[63]

En su influyente libro de 1979, *Vínculos afectivos: formación, desarrollo y pérdida*, Bowlby reconoció lo mucho que debía a Lorenz y a otros etólogos:

> Esbocé una teoría del apego en un artículo publicado en 1958 [...] aduciendo que los datos empíricos sobre el desarrollo del vínculo entre un niño y su madre se podían entender mejor en función de un modelo derivado de la etología.[64]

Bowlby observó que la conducta de apego está presente en prácticamente todas las especies de mamíferos. Una cría establece un vínculo afectivo con un adulto, casi siempre su madre, para obtener protección, y esta conducta es diferente de la alimentación y de la conducta sexual.[65]

Aunque todo esto parece totalmente incontrovertible, Bowlby llevó los descubrimientos de los etólogos un paso más allá observando que, entre los mamíferos, la conducta de apego sólo es una parte de la relación que se establece con la madre. También está presente una conducta aparentemente antitética. Observó que, en todos los mamíferos,

igual que otras

apego. En los individuos sanos estas dos clases de conducta se

La cuestión esencial es qué conecta estas dos formas de conducta que se observan tantas veces en el mundo animal entre las madres y sus crías. Es aquí donde Bowlby encontró la relación dialéctica entre la independencia y el apego que conformaría su propia teoría sobre la naturaleza humana. Según Bowlby, el progenitor adecuado proporciona a su hijo «una base sólida» y «lo alienta a explorar desde ella».[67]

Si el progenitor no hace que el bebé se sienta seguro, cuidado y querido, el bebé no se podrá desarrollar en la medida necesaria para relacionarse con el mundo y llegar a ser independiente. Pero, al mismo tiempo, el progenitor debe alentar el deseo innato del bebé de explorar el mundo que lo rodea y relacionarse con él. El éxito o el fracaso de este delicado proceso determina la futura vida afectiva y social de cada niño. Bowlby llega a la conclusión de que el progenitor adecuado debe tener:

> Una comprensión intuitiva de la conducta de apego del niño y voluntad de satisfacerla para, de este modo, ponerle fin; y, en segundo lugar, darse cuenta de que una de las causas de enfado más comunes en un niño es la frustración de su deseo de amor y de cuidados, y que su ansiedad suele reflejar la inseguridad de no saber si sus padres siguen estando a su disposición. Igualmente importante que el respeto del progenitor a los deseos de apego de su hijo es el respeto a su deseo de explorar y ampliar gradualmente sus relaciones con otros niños y adultos.[68]

Si el progenitor puede lograr un buen equilibrio entre ofrecer un apego seguro y alentar la exploración, el niño desarrollará un sentido sano de sí mismo y adquirirá la madurez emocional necesaria para relacionarse adecuadamente con otras personas. Pero si el progenitor no puede ofrecer esta sensación de afecto y seguridad ni deja que el bebé explore el mundo, el niño crecerá con un sentido atrofiado de sí mismo y sólo podrá establecer relaciones superficiales con los demás.

Bowlby no dedicó mucha atención a la cuestión de por qué un progenitor puede estar mejor preparado que otro para lograr este equilibrio. Estudios posteriores de la dinámica progenitor-niño revelan claramente que cuanto más empática sea la figura materna o paterna, más capaz será de identificarse emocional y cognitivamente con su hijo y mejor sabrá reconocer sus necesidades. Un progenitor inmaduro, inadecuado o con una sensibilidad empática insuficiente no tendrá tanto éxito en hacer de su hijo un niño adaptado, confiando y cariñoso, que

se sienta seguro, sea independiente y pueda establecer relaciones adecuadas con otra personas. Y si un niño no tiene una figura materna o paterna estable o carece por completo de ella será incapaz de establecer relaciones sociales adecuadas ya desde el principio.

La propia investigación de Bowlby indicaba que, en Estados Unidos y en el Reino Unido, más de la mitad de los niños eran criados de una manera adecuada y que una tercera parte no.[69] Los segundos crecían con padres que no respondían a las conductas que expresan la necesidad de cuidados y que menospreciaban a los niños o los rechazaban de plano. Cualquiera de estas conductas por parte de los padres puede hacer que el niño viva en un estado constante de ansiedad —al que Bowlby llamaba «apego ansioso»— por temor a perder la figura de apego, un estado que puede dar origen a una serie de conductas patológicas que van desde las neurosis y las fobias hasta las psicopatías y las psicosis.[70]

Estos niños también pueden manifestar lo que Bowlby llama conducta independiente compulsiva, lo contrario del apego ansioso. En lugar de buscar un afecto que no pueden lograr, hacen de tripas corazón y tratan de ser totalmente autónomos, sin necesitar el calor y el afecto de los demás, manifestando una conducta que suele recibir el nombre de «evitadora». Estos niños desconfían de las relaciones íntimas, suelen sucumbir al estrés y muestran unos índices elevados de depresión.

Bowlby destacó:

> Sean cuales sean los modelos de representación que construya una persona de sí mismo y de sus figuras de apego durante su infancia y su adolescencia, esos modelos tienden a persistir prácticamente sin cambios en la vida adulta.[71]

Dicho en otras palabras, una persona tenderá a relacionarse con otras —amistades, cónyuges, jefes— de la misma manera, y expresando el mismo repertorio de conductas que con la primera figura adulta de apego de su infancia.

El análisis de Bowlby parece de lo más normal hoy en día. Pero debemos recordar que los pediatras de Estados Unidos y del Reino Unido no empezaron a verlo así ni a cambiar los consejos que daban a los padres sobre la manera de relacionarse con sus hijos hasta la década de 1960, y que los pediatras del resto de Europa no abrazaron este cambio radical en los cuidados infantiles hasta finales de la de 1970.

La teoría de Bowlby no fue aceptada de un día para otro. Se enfrentó a una fuerte oposición. Los freudianos se resistían a renunciar a su visión materialista y utilitaria de la naturaleza humana y se aferraban a la noción de que el cuerpo se rige por impulsos biológicos cuyo objetivo es saciar deseos materiales y sexuales. Otros aducían que la teoría del apego destacaba demasiado el papel de la relación con el progenitor en el desarrollo del niño y pasaba por alto su temperamento innato.

Los conductistas tampoco estaban convencidos y argumentaban la falta de pruebas de que los bebés estuvieran «cableados» biológicamente para la compañía. Para ellos, la mente del recién nacido es una *tabula rasa* y, puesto que el niño busca el placer e intenta evitar el dolor, su conducta es infinitamente maleable si se utiliza un condicionamiento adecuado. Los conductistas eran especialmente despectivos con la teoría del apego de Bowlby Se aferraban a la noción, propuesta inicialmente por el psicólogo John B. Watson en la década de 1920, de que dar demasiado afecto y «mimos» a los bebés los echaba a perder y hacía que más adelante fueran menos maleables. Esto es lo que recomendaba Watson a las madres jóvenes:

> Tratadlos [a los bebés] como si fueran adultos en miniatura. Vestidlos y bañadlos con cuidado y esmero. Actuad siempre con objetividad y con suave firmeza. Nunca los beséis ni los abracéis, nunca dejéis que se os sienten en la falda. Si no hay más remedio, besadlos una vez en la frente al acostarlos. Estrechadles la mano por la mañana. Cuando realicen muy bien una tarea dadles una palmadita en la cabeza.[72]

Algunas mujeres trabajadoras, y sobre todo las primeras feministas, se sintieron ofendidas y acusaron a Bowlby de intentar evitar que las mujeres dejaran el papel tradicional de dedicarse exclusivamente a los hijos. Debe quedar claro que Bowlby nunca tuvo esta intención. Aunque insistía en que un bebé necesita una figura de apego estable hasta los tres años de edad, esta figura podía ser el padre o la madre biológicos, otro pariente, o incluso una niñera. Pero sus matizaciones no consiguieron acallar del todo las protestas.

Todos los críticos de Bowlby coincidían en una cosa: exigían pruebas científicas que corroboraran la teoría de que la conducta de apego está «cableada» biológicamente. Consiguieron lo que querían de Mary Ainsworth, una psicóloga canadiense que llevaba muchos años trabajando con Bowlby. En la década de 1960, Ainsworth emprendió una se-

rie de estudios en la Universidad Johns Hopkins de Baltimore, Maryland, que darían a Bowlby los datos empíricos que necesitaba para demostrar que su teoría era correcta. Ainsworth creó cuatro escalas para puntuar la forma de actuar de una madre con su hijo y luego comparó esta conducta con la reacción del bebé. ¿Era la madre sensible a las señales de su bebé? ¿Aceptaba al bebé o lo rechazaba? ¿Se adaptaba a los deseos del bebé y seguía sus ritmos, o interfería obligando al niño a seguir el ritmo de ella al cambiarlo, al alimentarlo o al jugar? ¿Y en qué medida estaba a disposición del bebé? A la inversa, ¿en qué medida no le hacía caso?

Para evaluar la tesis de Bowlby, Ainsworth diseñó un protocolo de investigación muy sencillo al que llamó «la situación extraña». La idea consistía en situar a la madre y a su bebé en un entorno extraño con juguetes que invitaban a la exploración. Luego se introducía a un desconocido en la situación para observar la respuesta del bebé. En un momento dado, la madre dejaba al bebé con el desconocido. Entonces el investigador observaba la respuesta del bebé a la partida de la madre y a su posterior regreso. Después se creaba otra situación con el bebé a solas en la sala para observar si su ansiedad se reducía al volver el desconocido. Por último, se preparaba otra reunión con la madre. Según Ainsworth, ella y sus colegas diseñaron el protocolo en menos de una hora.[73]

Los resultados confirmaron la tesis de Bowlby de que el bebé con un apego seguro es capaz de explorar el mundo por su cuenta y el bebé con un apego inseguro tiene dificultades para hacerlo. Ainsworth definió tres clases de niños en función de tres conjuntos bien diferenciados de conductas: niños de apego seguro, que se disgustaban cuando su madre se iba, la saludaban efusivamente cuando volvía y se sentían reconfortados cuando los abrazaba; niños de apego evitador o inseguro, que parecían adoptar una actitud más distante con sus madres, a la que a veces atacaban: aunque esos niños también se disgustaban cuando su madre se iba, no mostraban interés en ella cuando volvía; y niños con un apego ambivalente, que eran los más ansiosos: a diferencia de los niños evitadores, eran pesados y exigentes en casa, y aunque se disgustaban cuando su madre se iba, eran inconsolables cuando regresaba.

Las madres de «los niños de apego seguro» los sostenían en brazos mucho más tiempo y respondían más a sus necesidades. Estaban más implicadas emocionalmente y eran más constantes en su atención y sus

cuidados. En cambio, las madres de los niños ambivalentes respondían a las necesidades de sus hijos de una manera más arbitraria e imprevisible, y las madres de los niños evitadores tendían a rechazar a sus hijos.[74]

Los estudios de Ainsworth supusieron un jarro de agua fría para quienes abrigaban la creencia dominante de que a los bebés no se los debía mimar, ni tomar en brazos, ni prestarles mucha atención para que no se hicieran demasiado dependientes y no pudieran desarrollar su autonomía. Ocurría todo lo contrario. Los niños con un apego más seguro por haber recibido más cuidados, más atención y más afecto, eran los que más tendían a separarse de sus madres para jugar y explorar el mundo que los rodeaba, y los niños con un apego más inseguro eran los que más tendían a aferrarse a otras personas o a evitarlas por completo, a aislarse y a no tener autonomía. Ainsworth quiso destacar que lo que daba seguridad a los niños no era la cantidad de tiempo que sus madres los tenían en brazos, sino el hecho de que mostraban mucha más ternura y afecto y de que procuraban no tratarlos con brusquedad. También era igualmente importante que los tomaran en brazos cuando los bebés lo deseaban, demostrando que percibían a los niños como seres independientes.

Más adelante, Ainsworth refinó sus estudios añadiendo varias subcategorías para precisar mejor la noción de niños seguros, ambivalentes y evitadores. Creó un método científicamente válido para identificar el cómo y el porqué de la relación y el vínculo entre padres e hijos.

El protocolo de «la situación extraña» usado por Ainsworth fue adoptado por otros investigadores que confirmaron y reforzaron sus resultados originales. L. Alan Sroufe y Byron Egeland, de la Universidad de Minnesota, hicieron el seguimiento de unos niños que habían sido evaluados en el protocolo de la situación extraña cuando eran bebés, y hallaron que su conducta posterior en diversas etapas de la vida, hasta llegar a la edad adulta, confirmaba casi al pie de la letra su evaluación inicial, como había teorizado Bowlby y como Ainsworth había predicho unos años antes, tras sus primeros estudios de la conducta de apego. Los estudios de Sroufe y Egeland revelaron que los bebés de apego más seguro acabaron siendo los adultos más sociables. Eran los más sensibles a los demás, mostraban unos niveles más elevados de cooperación y habían establecido más relaciones íntimas. Lo que aquellas personas tenían en común era una conciencia empática muy desarrollada. ¿Y por qué? Según Sroufe, para entenderlo es necesario partir de

la evidente observación de que «si uno es parte de una relación, esa relación forma parte de uno». Luego, Sroufe se pregunta:

> ¿Cómo se consigue que un niño sea empático? Un niño no se hace empático enseñándole a serlo o conminándolo a que lo sea: para que un niño sea empático hay que ser empático con él. La comprensión que un niño tenga de las relaciones sólo puede brotar de las relaciones que ha vivido.[75]

Con todo, a pesar de la solidez de los datos obtenidos en estos estudios, aún había quien no estaba convencido. El campo naciente de la genética conductista dio argumentos a los críticos. Unos estudios llevados a cabo en la Universidad de Minnesota con gemelos idénticos separados al nacer y criados en hogares y entornos diferentes parecía que apoyaban la noción de que los genes influyen de una manera más decisiva que el entorno en el desarrollo emocional de una persona. Una avalancha de estudios de gemelos idénticos criados por separado puso de relieve un asombroso parecido en cuanto a temperamento y conducta que arrojaba algunas dudas sobre la tesis de Bowlby. Sin embargo, se debe tener presente que tanto Bowlby como Ainsworth eran conscientes de que cada bebé nace con unos ritmos y unas predisposiciones conductuales innatas que influyen en su posterior conducta de apego. Según Bowlby:

> Un recién nacido de trato fácil puede ayudar a una madre insegura a desarrollar una pauta de cuidados adecuada. A la inversa, un recién nacido imprevisible y difícil puede inclinar la balanza hacia el otro lado. Pero todas las pruebas indican que el desarrollo de un bebé que en potencia podría ser de trato fácil tiende a ser desfavorable si recibe unos cuidados inadecuados y que, afortunadamente, y con muy pocas excepciones, el desarrollo de un bebé potencialmente difícil puede ser favorable sí se le cuida con sensibilidad. La capacidad de una madre sensible para adaptarse a un bebé difícil e imprevisible y hacer que se desarrolle de una manera adecuada quizá sea el más alentador de los últimos descubrimientos hechos en este campo.[76]

En resumen, la pregunta era esta: reconociendo que tanto lo innato como lo adquirido intervienen en la formación del apego, ¿hasta qué punto es probable que el papel de uno sea más importante que el del otro? Dymph van den Boom, profesor de pedagogía general de la Uni-

versidad de Ámsterdam, llevó a cabo un elegante estudio para evaluar la importancia de lo innato y de lo adquirido en la conducta de apego.

Los críticos llevan mucho tiempo aduciendo que los bebés que presentan irritabilidad al nacer tienden a formar menos vínculos seguros y tienden a ser más ansiosos al final del primer año de vida. Para comprobar este supuesto, Van den Boom estudió a cien bebés que habían sido diagnosticados con una irritabilidad muy alta al nacer. Aquellos bebés no sólo eran mucho más difíciles que los bebés de trato fácil: sus padres tenían pocos recursos, muy poca formación, vivían estresados por sus circunstancias desesperadas y no tendían a manifestar la paciencia y la atención necesarias para que sus hijos pudieran formar un apego seguro.

Los cien bebés y sus madres respectivas se dividieron en dos grupos. Las madres de un grupo asistieron a tres sesiones de orientación de dos horas entre los meses sexto y noveno de sus bebés para mejorar su sensibilidad hacia los niños y la eficacia de sus cuidados. Las otras madres no recibieron esta orientación. Los resultados de la orientación fueron espectaculares. El 68 % de los bebés de las madres que habían recibido orientación era de apego seguro al llegar al año de edad, mientras que en el grupo de control sólo lo era el 28 % de los bebés. Por lo tanto, aunque los críticos tienen razón al decir que los bebés irritables tienen menos probabilidades de formar un apego seguro, como indica el bajo porcentaje de éxito en el grupo de control, orientar y asesorar a las madres elevó este porcentaje hasta casi el 70 %.[77]

Según Robert Karen, autor de *Becoming Attached: First Relationships and How They Shape Our Capacity to Love*, el cerebro de un bebé al nacer está muy poco formado y se organiza durante los primeros cinco meses de vida. Los circuitos cerebrales se consolidan mediante la interacción del bebé con la madre, que constituye su principal mundo exterior. Según Karen, de esto es razonable concluir que

> la capacidad del bebé para regularse, sobre todo en las áreas relacionadas con la emoción, depende de la conexión y la empatía de la madre; y si la madre no conecta emocionalmente con el bebé, el cerebro de éste puede sufrir unos déficits fisiológicos duraderos.[78]

Los teóricos de las relaciones de objeto colocaron un espejo nuevo frente a la naturaleza humana y en él vieron que nuestra especie es un animal afectuoso y muy social que anhela la compañía, aborrece el ais-

lamiento y presenta una predisposición biológica a expresar empatía con otros seres.

Pero ¿somos los únicos animales sociales capaces de sentir empatia con nuestros semejantes y con otros seres vivos? Nuevos descubrimientos científicos realizados en la última década nos han obligado a replantear la naturaleza de la evolución biológica. La idea convencional de la evolución que destaca la competición para obtener recursos y para la reproducción está siendo matizada, por lo menos en el nivel de los mamíferos, con datos nuevos que indican que la supervivencia del más apto se puede referir tanto a la cooperación y a la conducta prosocial como a la fuerza bruta y la competencia. Además, hay otras especies que expresan ansiedad empática. Los nuevos descubrimientos sobre las raíces biológicas de la conducta empiezan a tener un efecto paradigmático en nuestra manera de percibir el mundo vivo que nos rodea y nuestro papel en la historia de la vida en la Tierra.

El mensaje es que no somos los únicos seres que pueden sentir empatia. Comprender esta verdad simple, pero profunda, debe cambiar nuestra manera de contemplar a los restantes seres vivos y aumentar nuestro sentido de responsabilidad como custodios de la Tierra en la que convivimos.

Capítulo 3

UNA INTERPRETACIÓN SENSITIVA DE LA EVOLUCIÓN BIOLÓGICA

A principios de la década de 1990, unos científicos de Parma, Italia, observaron un fenómeno curioso. Un equipo dirigido por Giacomo Rizzolatti estudiaba la región del cerebro del macaco que interviene en la planificación de los movimientos. Los monos tenían implantados unos electrodos en la región del cerebro que envía señales para controlar los movimientos. Observaron que las neuronas de la región F5 de la corteza frontal del cerebro del macaco se activaban antes de que tomara un cacahuete. Un día se quedaron sorprendidos al ver que las mismas neuronas F5 se activaban si el mono veía a un investigador tomar un cacahuete, aunque el mono no moviera ni un músculo. «No nos lo podíamos creer», dijo Rizzolatti más adelante.[1] En posteriores experimentos observaron que se activaban unas células determinadas cuando los monos abrían un cacahuete y cuando oían que lo hacía alguien más.

Más adelante, Rizzolatti y su equipo tomaron resonancias magnéticas funcionales RM de varios sujetos humanos que observaban los movimientos de las manos y las expresiones faciales de otras personas y hallaron que, como en el caso de los macacos, una parte de su cerebro, incluyendo la corteza frontal —que es homóloga de la región F5— también se activaba cuando eran ellos los que hacían movimientos con las manos o gestos faciales.

El equipo italiano no llegó a comprender plenamente el significado de lo que había descubierto hasta varios años más tarde.

QUÉ NOS DICEN LAS NEURONAS ESPEJO SOBRE LO INNATO Y LO ADQUIRIDO

En 1996, el equipo de Rizzolatti publicó los resultados de su investigación y desencadenó un *tsunami* en la comunidad científica. Llamaron a su descubrimiento «neuronas espejo». Desde entonces, otros

científicos han ampliado aquellos estudios y han descubierto neuronas espejo en otros primates.

Las neuronas espejo permiten que los seres humanos —y otras especies animales— capten la mente de otros *como si* la conducta y los pensamientos de esos otros fueran suyos. La prensa dedicada a la divulgación científica ha empezado a llamar a las neuronas espejo «neuronas de la empatia». Lo más sorprendente, dice Rizzolatti, es que las neuronas espejo «nos permiten captar la mente de otros, pero no mediante el razonamiento conceptual, sino por medio de la simulación directa. Sintiendo, no pensando».[2]

El descubrimiento de las neuronas espejo ha obligado a biólogos, filósofos, lingüistas y psicólogos, entre otros, a replantearse la separación cartesiana entre la mente y el cuerpo que aislaba la razón de las sensaciones corporales, los sentimientos y las emociones, haciendo de ella una fuerza incorpórea autónoma.

Según Arthur M. Glenberg, profesor de psicología de la Universidad de Wisconsin, estos nuevos descubrimientos, «constituyen una alternativa al dualismo cartesiano». Las implicaciones de replantearse la naturaleza de la mente son inmensas. Glenberg observa que

> el descubrimiento de las neuronas espejo ayuda a salvar la distancia entre la cognición y la biología al ofrecer un mecanismo neural que se integra en la teoría psicológica y ofrece soluciones a una gama de problemas de la ciencia cognitiva.[3]

Se sabe desde hace mucho que los seres humanos y otros mamíferos son «animales sociales». Pero el descubrimiento de las neuronas espejo ofrece la posibilidad de explorar los mecanismos biológicos que hacen posible la sociabilidad.

Según Daniel J. Siegel, director del Mindsight Institute, «el sistema de neuronas espejo [...] junto con otras áreas como la ínsula, la corteza temporal superior y las regiones prefrontales medias, forman unos "circuitos de resonancia" interconectados».[4] Según Siegel:

> Se ha demostrado que [los circuitos de resonancia], además de codificar la intención, también desempeñan un papel esencial en la empatia humana y en la resonancia emocional, el resultado de la sintonía entre mentes.[5]

Marco Iacoboni, neurocientífico de la Universidad de California, Los Ángeles (UCLA), y uno de los investigadores más destacados de las neuronas espejo, explica de este modo su importancia para entrar en otras mentes y leerlas:

> Si alguien ve que tengo un nudo en la garganta, si me ve sufrir porque he cometido un fallo, las neuronas espejo de su cerebro simulan la angustia que siento yo. Empatiza conmigo automáticamente. Sabe cómo me siento porque, literalmente, siente lo mismo que yo.[6]

Lo que quieren decir Iacoboni y otros científicos es que estamos cableados para sentir empatia, que la empatia forma parte de nuestra naturaleza y es lo que nos hace seres sociales.

La cantidad de estudios experimentales realizados sobre el papel de las neuronas espejo en el desarrollo de la empatía es impresionante y está reescribiendo la historia de la evolución humana.

Aunque los científicos han observado que las expresiones y los gestos visuales, así como las resonancias auditivas, activan neuronas espejo, están viendo que ocurre lo mismo con el tacto, lo que supone otra vía sensorial para la extensión empática. Todos hemos tenido la experiencia de ver una araña trepando por la pierna de otra persona y sentir un estremecimiento como si estuviera trepando por la nuestra. En una serie de experimentos, unos investigadores conectaron a los sujetos a un aparato de resonancia magnética funcional RM y hallaron «que la corteza somatosensorial secundaria se activa cuando los participantes son tocados y también se activan si ven a alguien o algo que es tocado».[7]

Otros estudios indican que cuando reaccionamos a un olor nauseabundo con una sensación de asco se activan en parte las mismas regiones corticales, especialmente la ínsula, que cuando vemos una expresión de asco en la cara de otra persona que también huele algo desagradable.[8]

Del mismo modo, cuando decimos a alguien «comparto tu pesar», lo hacemos porque hay unas neuronas espejo concretas que lo permiten. En la revista *Science* se publicó un estudio realizado con dieciséis parejas. En él, se conectaron mujeres a un equipo RM mientras sus parejas estaban a su lado. Luego, los investigadores aplicaban una breve descarga en el dorso de la mano de las mujeres o de sus parejas. Aunque ellas no podían ver a sus parejas, un indicador les decía cuál de los dos iba a recibir la siguiente descarga y con qué intensidad. Se observó

que en las mujeres se activaban las mismas áreas del sistema límbico relacionadas con el dolor, incluyendo la corteza cingulada anterior, el tálamo y la ínsula, tanto si recibían la descarga ellas como si imaginaban que la recibía su pareja.[9] Este experimento demostró, de una manera muy poco habitual, lo real que puede ser la respuesta empática a los sentimientos de los demás.

Emociones sociales más complejas, como la vergüenza, la culpa o el orgullo, también están vinculadas a sistemas de neuronas espejo que residen en la ínsula del cerebro. Christian Keysers, de la holandesa Universidad de Groninga, realizó un estudio en el que los sujetos veían una mano que se alargaba para acariciar a alguien, y luego veían otra mano que apartaba la primera con agresividad. Curiosamente, la ínsula de los sujetos activaba las neuronas responsables de la sensación desagradable de rechazo.[10]

En virtualmente todos los estudios de la activación de las neuronas espejo, los investigadores han hallado que los participantes que obtienen puntuaciones elevadas en test que miden el perfil empático manifiestan unas respuestas de las neuronas espejo más intensas y elevadas. Esta distinción es importante porque indica que si bien los niños que tienen una actividad cerebral normal están precableados para la empatía, la medida en que sus neuronas espejo se activan depende tanto de lo innato como de lo adquirido.

A la inversa, los estudios también han revelado que los circuitos de neuronas espejo de los autistas no funcionan o funcionan parcialmente. Un estudio publicado por científicos de la UCLA revelaba un fallo en el sistema de neuronas espejo de las personas autistas. Los niños autistas se caracterizan por la incapacidad de captar las intenciones ajenas, de expresar emociones, de aprender el lenguaje y de manifestar una conducta prosocial. Son incapaces de sentir empatia. Los estudios basados en imágenes cerebrales de la UCLA mostraban una «clara relación entre la incapacidad de un niño para imitar expresiones faciales de otras personas y la falta de actividad del sistema de neuronas espejo».[11] Mirella Dapretto, profesora adjunta de psiquiatría y ciencias de la conducta de la UCLA, propone que, de acuerdo con los resultados obtenidos por su equipo, «la incapacidad de imitar y de sentir empatia con las emociones ajenas que es típica del autismo parece que se debe a una disfunción del sistema de neuronas espejo».[12]

Los investigadores que se hallan a la vanguardia de la ciencia cognitiva están entusiasmados, y con razón, por el descubrimiento de las

neuronas espejo y los circuitos de resonancia, y por sus posibles implicaciones. No obstante, advierten que los nuevos descubrimientos no son más que el inicio de un viaje cuyo objetivo es trazar un mapa de las vías de la cognición. Lo que están descubriendo es que los circuitos biológicos se activan mediante el ejercicio social. En otras palabras, el papel de los padres y de la comunidad es esencial para activar los circuitos de neuronas espejo y establecer vías empáticas en el cerebro. Estas conclusiones reabren la antigua controversia sobre la relación entre la biología y la cultura —lo innato y lo adquirido— y suscitan un debate intenso y riguroso en el seno de las ciencias naturales y sociales.

Durante mucho tiempo se ha dado por sentado que lo innato y lo adquirido actúan en ámbitos diferentes, a pesar de los esfuerzos realizados durante años por especialistas como C. P. Snow por hallar una conexión. Del mismo modo que el descubrimiento de las neuronas espejo supera el dualismo cartesiano, también indica que la separación entre lo innato y lo adquirido es errónea. Según Patricia Greenfield, psicóloga de la UCLA, las neuronas espejo:

> Ofrecen una base biológica sólida para la evolución de la cultura [...]. Ahora vemos que las neuronas espejo asimilan la cultura directamente y que cada generación enseña a la siguiente mediante el intercambio social, la imitación y la observación.[13]

En general se solía creer que sólo el ser humano es capaz de crear cultura y que los restantes seres vivos están aprisionados por su diseño biológico. Hasta la década de 1960, la mayoría de los biólogos pensaba que el ser humano transmite capital cultural enseñando a sus hijos y que los otros animales actúan de acuerdo con una conducta rígida programada de antemano que se conoce popularmente con el nombre de instinto. Hasta hace poco, la idea de que unos animales enseñaran a sus crías habría sonado improbable a la mayoría de los biólogos.

Ahora sabemos que, para muchas especies, la conducta es tan innata como aprendida. Por ejemplo, solíamos creer que los gansos emigran cada año a unos destinos concretos porque están cableados así por su biología. Pero ahora sabemos que tienen que enseñar la ruta a sus crías.

Unos investigadores de la Universidad de Emory en Atlanta y de la Universidad de Saint Andrews en Escocia comunicaron un experimento en el que unos chimpancés transmitieron a otros unas habilidades

recién aprendidas, lo que supone la creación de un conjunto nuevo de destrezas adquiridas por medio de la transmisión cultural. A dos chimpancés se les enseñaron dos técnicas diferentes para sacar comida de un recipiente. Cuando esos chimpancés regresaron a sus grupos respectivos, empezaron a poner en práctica las nuevas técnicas. Los otros chimpancés observaron lo que éstos habían aprendido y empezaron a usar las mismas técnicas. Dos meses más tarde, los chimpancés de los dos grupos seguían usando las técnicas nuevas.[14]

Los biólogos han descubierto toda una gama de conductas aprendidas en el reino animal, sobre todo entre mamíferos sociales que cuidan de sus crías, lo que implica que muchas especies tienen una forma de cultura al menos rudimentaria. El hecho es que, en muchas especies, se transmiten formas de conducta y de actuación en el mundo de una generación a la siguiente.

Veamos un ejemplo. Hace años, unos zoólogos observaron un cambio extraño en la conducta de unos elefantes machos adolescentes de un parque natural de Sudáfrica. Se dedicaban a hostigar a los rinocerontes y a otros animales, e incluso llegaban a matarlos, algo que nunca se había visto. Los científicos estaban intrigados por esta extraña conducta para la que no podían hallar una explicación satisfactoria. Más adelante, uno de los zoólogos recordó que unos años antes habían trasladado los elefantes machos de más edad a otro parque para reducir la población. Pensaron que podría haber una correlación, pero no estaban totalmente seguros de cuál podía ser. No obstante, devolvieron dos machos adultos al parque y, al cabo de unas pocas semanas, los adolescentes dejaron de manifestar lo que en el fondo era una conducta antisocial y empezaron a actuar conforme a la pauta de los machos adultos. Lo que los zoólogos habían observado es que los elefantes jóvenes aprenden de sus mayores igual que los niños humanos y que, en ausencia de unos modelos de rol, no tienen quién los guíe para enseñarles la conducta social adecuada.[15]

El descubrimiento del sistema de las neuronas espejo en el hombre y en otros primates está provocando un cambio fundamental en nuestra forma de concebir la relación entre lo innato y lo adquirido. Estos circuitos neurales nos permiten entrever la compleja conexión que une lo biológico y lo psicológico. En opinión de Vilayanur Ramachandran, un neurocientífico de la Universidad de California en San Diego, el descubrimiento de los mecanismos biológicos que hacen posible la conciencia empática, y de los catalizadores culturales que los activan,

nos permite empezar a entender cómo interactúan lo innato y lo adquirido para crear la «naturaleza humana». Ramachandran sostiene que el estudio de las neuronas espejo supondrá para la psicología un cambio tan importante como el que supuso el ADN en el campo de la biología.[16]

Para los científicos que estudian la conducta animal es probable que muchas especies, además de los primates, posean sistemas rudimentarios de neuronas espejo. Los elefantes, los delfines, los perros y otros «animales sociales» ocupan los primeros puestos en la lista de especies que podrían poseer los mecanismos biológicos para una respuesta empática por lo menos primitiva. Los elefantes —y puede que también los delfines— son buenos candidatos porque, al igual que los chimpancés, tienen alguna conciencia de su individualidad. Muchos científicos cognitivos creen que para poder captar los sentimientos y las intenciones de otro animal hace falta alguna medida de conciencia de uno mismo.

Hace mucho tiempo que sabemos que los chimpancés son conscientes de sí mismos. En el test del espejo que emplean los científicos para comprobar si un animal tiene conciencia de sí mismo, los chimpancés aprueban con nota. Si marcamos la frente de un chimpancé con un pintalabios y luego lo colocamos delante de un espejo, el chimpancé examinará la marca e incluso la tocará o intentará borrarla, demostrando que sabe que la imagen reflejada en el espejo es la suya.

Unos experimentos realizados no hace mucho por unos investigadores del Yerkes Primate Center y la Wildlife Conservation Society revelan que los elefantes también pasan el test del pintalabios frente al espejo. Los investigadores pintaron una *x* blanca en la mejilla izquierda de una elefanta llamada *Happy*. Cuando la colocaron delante de un espejo se tocó repetidamente la marca con la trompa, algo que exige comprender que la marca no está en el espejo, sino en el propio cuerpo. Otra elefanta, *Maxine*, usó el espejo para mirarse el interior de la boca y una oreja, una clase de conducta voluntaria que el personal del zoológico nunca había observado.[17]

Los elefantes también manifiestan una conducta que sólo se puede calificar de empática. En su libro *Cuando lloran los elefantes*, Jeffrey Masson relata la historia de un elefante que intentaba rescatar a una cría de rinoceronte que se había quedado atrapada en un barrizal. El elefante se acercó a la cría de rinoceronte y la acarició suavemente con la trompa. Luego, se arrodilló, pasó la trompa por debajo de la cría e

intentó sacarla del barro. Al ver al elefante, la madre rinoceronte cargó contra él obligándolo a retirarse. Tras varios intentos más de sacar a la cría del barro, y viendo que la madre lo atacaba cada vez, el elefante optó por marcharse. La explicación más convincente de la conducta del elefante es que había sentido empatía por la cría en apuros y que había decidido ayudarla.[18]

Los científicos sospechan que los delfines también son conscientes de sí mismos. Pero, por lo que sabemos, no hay más especies que lo sean. Cuando se ven en el espejo nada indica que se reconozcan en la imagen reflejada; simplemente no saben que la imagen es suya.

La prueba del espejo sólo la pasan algunas especies y hasta ahora sólo se han hallado sistemas de neuronas espejo en otras tantas —la mayoría de las especies aún no se ha estudiado— pero se ha comprobado experimentalmente que, en su conducta, muchas especies demuestran poseer una teoría de la mente.[19]

Unos experimentos dirigidos por Brian Hare, de la Universidad de Harvard, y Michael Tomasello, del Max-Planck-Institut für evolutionäre Anthropologie de Leipzig, revelaron que «los perros domésticos entienden el significado de que un ser humano señale algo (como "¡la comida está aquí debajo!")».[20] Aunque damos por sentado que cuando una persona señala un objeto otra sabrá hacia dónde debe mirar, para que un perro haga lo mismo debe saber que «el movimiento no es de nuestro brazo y nuestra mano, sino de la mente que los guía».[21] Este reconocimiento exige que el perro pueda leer el pensamiento de la persona y comprender su intención cuando hace el gesto. En otras palabras, debe tener una teoría de la mente.

Algunas especies animales incluso entienden la idea de equidad, que exige una conciencia muy desarrollada de uno mismo en relación con otros. La antropóloga Sarah Brosnan, de la Universidad de Emory, coordinó varios experimentos donde se enseñaba a unos monos a dar una «ficha» a un cuidador a cambio de comida. Si los monos veían que otro mono de la jaula cambiaba una ficha por un codiciado racimo de uvas y que ellos sólo iban a recibir un humilde pepino a cambio de la suya, la mayoría de las veces se negaban a entregarla por la injusticia que suponía este intercambio.[22]

El Darwin que no conocemos

Charles Darwin previó estos recientes e importantes avances en la ciencia cognitiva —sobre todo la importancia de la sociabilidad en la evolución— a partir de su aguda observación de los animales. En sus obras posteriores, *El origen del hombre* y *La expresión de las emociones en los animales y en el hombre*, Darwin hablaba de la naturaleza social de la mayoría de los animales e incluso de sus emociones y sus responsabilidades morales. En relación con esta naturaleza social, escribió:

> Todos sabemos cuán tristes se quedan los caballos, los perros y los carneros cuando se los separa de sus compañeros, y cuántas pruebas se dan de afecto las dos primeras especies cuando vuelven a estar reunidas.[23]

Darwin también observó la conducta de acicalamiento *(grooming)* de los animales. Decía que le intrigaba el hecho de que «los animales sociables se prestan recíprocamente una infinidad de pequeños servicios: los caballos se mordisquean y las vacas se lamen unas a otras en los sitios donde sienten alguna comezón; los monos persiguen sobre los cuerpos de otros monos los parásitos externos».[24]

A Darwin también le fascinaba el sentido del humor que manifestaban otras especies. Observó:

> Los perros hacen gala de lo que con toda justicia podría llamarse sentido del humor, a diferencia del simple juego. Si a uno se le tira un palo o un objeto parecido, se lo llevará a una corta distancia para luego agacharse en el suelo dejándolo muy cerca, y esperará a que su amo se acerque mucho para huir con él. El perro lo tomará y echará a correr triunfante, repitiendo la misma maniobra y disfrutando, a todas luces, de tal broma.[25]

para adaptarla a su propia agenda social.[26] Los historiadores llamarían «darwinismo social» a esta desvirtuación de las hipótesis de Darwin.)

En sus últimos años, Darwin contemplaba la evolución desde una perspectiva muy diferente de la que había adoptado en su obra maestra *El origen de las especies*. Consideraba que muchos de los animales superiores eran seres sociales, con emociones y con la capacidad de compartir el sufrimiento de sus congéneres. Quizá sus observaciones más sorprendentes sean las de animales que extienden su compasión a otras especies. Recordaba su experiencia con un perro «que nunca pasaba junto a un gato que yacía enfermo en una canasta, y que era un buen amigo suyo, sin lamerlo varías veces, sin duda la muestra más clara de afecto en un perro».[27] Escribió que, sin duda, «muchos animales compadecen a otros que se encuentran afligidos o en peligro».[28]

Hacia el final de su vida, Darwin dedicó mucho más tiempo a describir la naturaleza social de los animales e incluso los vínculos afectivos entre ellos, algo que podría ser motivo de sorpresa para los darwinistas ortodoxos. Darwin acabó creyendo que la supervivencia del más apto se refiere tanto a la cooperación, la reciprocidad y la simbiosis como a la competencia, y que los más aptos también pueden ser los que más tienden a establecer vínculos de cooperación con sus congéneres.

A pesar de que la teoría de la ley del más fuerte, a la que Darwin dio forma en *El origen de las especies,* parece dar una justificación biológica a la cultura utilitarista y egoísta de la época, en sus últimos escritos se enfrentó a John Stuart Mill y a otros utilitaristas sosteniendo que «los impulsos [humanos] no siempre surgen de un placer previsto».[29] Para ilustrarlo, Darwin citó el ejemplo de una persona que se lanza a rescatar a un desconocido en un incendio corriendo un grave peligro y sin pensar en ninguna recompensa. Darwin decía que esta conducta surge de un impulso humano más profundo que el impulso por el placer: el instinto social.[30]

Darwin vivió antes de que la conciencia psicológica llegara a su auge, en un mundo donde la palabra *empatía* aún estaba por inventar. Aun así, captó la importancia del vínculo empático. En el caso del hombre que salva a otro de un incendio, ese hombre siente instintivamente el sufrimiento de la víctima como si fuera suyo y acude en su ayuda. Esto es lo que entendía Darwin por «instinto social».

En un pasaje profético, habla de una edad futura en la que los instintos sociales y los impulsos compasivos del hombre, «haciéndose más

sensibles cuanto más se extiendan, acaben por aplicarse a todos los seres vivos». Para él:

> Una vez honrada y cultivada por algunos hombres, [esta virtud] se propagará mediante la instrucción y el ejemplo entre los jóvenes, y se divulgará luego en la opinión pública.[31]

JUEGO Y DESARROLLO

Hoy en día, los científicos cognitivos están dando cuerpo a las intuiciones de Darwin sobre la naturaleza y están cambiando la manera de contemplar la evolución humana. Están descubriendo que muchas especies de mamíferos manifiestan una conducta sorprendentemente similar a la del ser humano en los aspectos más importantes de la vida social. Las especies sociales —y, sobre todo, los mamíferos— deben ser capaces de captar los sentimientos y las intenciones de sus crías y de sus congéneres y poseer un mínimo de sensibilidad empática para criar a su progenie y establecer vínculos sociales.

Muchos zoólogos creen ahora que, como ocurre en el ser humano, el «juego» desempeña un papel muy importante en el desarrollo de la empatía y de las conductas prosociales en los animales. El juego es el medio para crear apego, atención, confianza, afecto y vínculos sociales durante el crecimiento y para mantener la sociabilidad en la edad adulta.

Cuando a la cría de un animal se le niega la posibilidad de jugar no suele desarrollar las aptitudes sociales que le permitirán actuar adecuadamente en la comunidad adulta. Por ejemplo, los criadores de caballos han observado que cuando un potro crece sin poder jugar con otros, muestra unas aptitudes sociales inadecuadas cuando es adulto y nunca es plenamente aceptado por la manada. La doctora Karen Hayes, especialista en reproducción equina, observa que, al igual que los niños humanos, los potros empiezan a jugar con otros caballos tras haber establecido un vínculo de apego con sus madres. «Si los potros no aprenden aptitudes sociales —dice Hayes—, les espera una vida de confusión y de estrés [...], aprenderán a sobrevivir, pero siempre vivirán estresados.»[32]

Según el neurocientífico Jaak Panksepp, todas las crías de animales están cableadas biológicamente para participar en el juego. En su libro *Affective Neuroscience*, Panksepp señala que los circuitos cerebrales

que estimulan el juego son los mismos que inducen alegría y se encuentran en todos los mamíferos.[33]

El juego se ha convertido en una característica decisiva del desarrollo del ser humano. Según el neurocientífico y médico estadounidense Paul MacLean: «Desde el punto de vista de la evolución humana, ningún desarrollo conductual puede haber sido más esencial» que el potencial del cerebro para el juego. MacLean cree que el juego «crea el marco para una forma de vida familiar que, con la evolución de sus responsabilidades y sus afiliaciones, ha conducido a una aculturación mundial».[34] Los vínculos sociales que surgen del juego, dice MacLean, «han favorecido la evolución de la empatia humana».[35]

Para entender la importancia del juego en el desarrollo del potencial empático debemos examinar sus características básicas. Para empezar, el juego es muy participativo. Es una experiencia corporal. En general no pensamos en el juego como algo que hacemos mentalmente: esto sería fantasía. El juego es una actividad en la que participamos con otros. Es más un goce compartido que un placer solitario. El juego es un fin en sí mismo y rara vez es instrumental.

La franqueza y la aceptación son inherentes al entorno del juego. Los actos de los participantes tienen consecuencias, pero todos son libres de ser vulnerables y de expresarse, porque el perdón impregna el juego. «Era en broma» es una respuesta habitual que todo niño ha entendido y usado a lo largo de la historia al participar en un juego.

El juego tiende a ser abierto. El mundo del juego suele ser un ámbito intemporal, como sabrá quien se haya visto atrapado en un juego hasta perder el sentido del tiempo. También tiene lugar en un espacio que está separado simbólicamente del espacio instrumental. El espacio de juego es un refugio seguro, aparte del mundo real: no es algo que uno posea, sino un entorno ficticio que comparte con otros temporalmente.

Así pues, aunque el juego se desarrolla en una dimensión temporal y espacial, se suele experimentar como si estuviera fuera del tiempo y del espacio. La experiencia misma es «fingida», lo que le da una cualidad trascendente. Tiene algo de este mundo y al mismo tiempo es ajeno a él.

El entorno de juego es el «aula» donde aprendemos a ser empáticos con los demás. Es el marco donde ejercitamos nuestra imaginación intentando meternos en otros personajes, roles y contextos para sentir, pensar y actuar como creemos que lo harían. Cuando las niñas y los ni-

ños que juegan a papás y mamás fingen ser una mamá, un papá, un hermano mayor, una maestra o el presidente de Estados Unidos, practican la extensión empática.

Es difícil imaginar cómo podría desarrollarse la empatia en ausencia del juego. El historiador holandés Johan Huizinga incluso se refiere al ser humano como *Homo ludens*, el «hombre que juega». Según Huizinga, todas las culturas surgen del juego. «Mediante el juego —dice— la sociedad expresa su interpretación de la vida y del mundo.»[36]

Lev S. Vygotski, el gran psicólogo ruso de principios del siglo XX, nos recuerda que, «desde el punto de vista del desarrollo, crear una situación imaginaria se puede ver como un medio de desarrollar pensamiento abstracto».[37] Por ejemplo, cuando un niño se imagina que monta a caballo, se puede colocar una escoba entre las piernas y empezar a galopar calle abajo dando gritos. La escoba se convierte en un símbolo imaginario del caballo y en un medio para que el niño cree una simulación de la experiencia. Del mismo modo, cuando los niños juegan a médicos y enfermeras, y convierten una lata vacía en un estetoscopio para escuchar los latidos del corazón, dejan que su imaginación les abra la puerta a explorar el estado de otra persona. La imaginación, expresada a través del juego, permite que la conciencia empática se desarrolle. Vygotski considera acertadamente que el juego es «el nivel más elevado de desarrollo preescolar».[38]

Lo que hace del juego un instrumento de socialización tan poderoso es la forma en que se desata la imaginación. Creamos realidades alternativas y ahondamos en ellas en un tiempo suspendido. Nos hacemos exploradores de una inmensa otredad, de los infinitos ámbitos posibles de existencia que podría haber. Mediante el juego incorporamos a nuestro ser parte de estas otras realidades imaginadas.

El proceso de imaginar nos permite reunir experiencias corporales, emociones y pensamientos abstractos en un solo lugar, la mente empática. En este sentido, la imaginación humana es al mismo tiempo emocional y cognitiva. Expresamos emociones y creamos pensamientos abstractos al unísono.

Para muchos filósofos, el juego representa la expresión suprema del desarrollo humano. En *Cartas sobre la educación estética del hombre*, escrito en 1795, Friedrich Schiller comentaba que «el hombre sólo juega cuando es un ser humano en el sentido más pleno de la palabra, y sólo es un ser plenamente humano cuando juega».[39] La razón es que, en el ámbito cultural, el juego es la expresión suprema de la vin-

culación humana. Jugamos unos con otros por amor a la comunicación. Jugar es el acto de participación más profundo y es posible gracias a la confianza colectiva, a la sensación de que, en esos momentos, cada participante puede bajar sus defensas y entregarse al cuidado de otros para poder sentir la euforia que surge de esa comunión.

La libertad y el juego también tienen una base en común. El verdadero juego es aquel en el que se participa de una forma voluntaria. No se puede obligar a jugar a nadie. Los participantes se entregan al juego «por el juego en sí». El objetivo es sentir alegría y reafirmar el instinto de vida. En la esfera cultural, mediante la experiencia de juego aprendemos a participar plenamente y en un plano de igualdad con los demás. Nos lo pasamos bien con ellos. El ser humano no puede ser realmente libre si no es capaz de sumergirse plenamente en el juego. Según el filósofo francés Jean-Paul Sartre, «cuando el hombre se percibe a sí mismo como libre y desea usar su libertad [...], su actividad es jugar».[40] ¿Se puede sentir alguien más libre que cuando juega?

Así pues, el juego dista mucho de ser una actividad trivial. Es donde extendemos nuestra conciencia empática y aprendemos a ser plenamente humanos.

Las raíces empáticas del lenguaje

Los nuevos hallazgos sobre el papel de las neuronas espejo y del juego en el desarrollo social han avivado el interés por los orígenes y el desarrollo del lenguaje. La antigua noción incorpórea de que el lenguaje es un mecanismo biológico autónomo e innato —su última formulación es la de Noam Chomsky, entre otros autores— está siendo puesta en entredicho por una generación nueva de científicos neurocognitivos.

La hipótesis del sistema de neuronas espejo planteada por Michael Arbib sitúa las raíces del lenguaje en los mecanismos neurales responsables de imitar los movimientos de las manos en nuestros antepasados primates. Arbib ve una progresión evolutiva que va desde los movimientos de las manos hasta una mímica más compleja que comunica en lugar de limitarse a manipular un objeto, y de ahí hasta los protosignos que amplían el repertorio de comunicación manual y forman una base para la «protohabla».[41]

Los especialistas en conducta animal están empezando a estudiar a nuestros parientes más cercanos —los grandes simios y otros primates,

tanto en estado natural como en el laboratorio— para entender cómo puede haber evolucionado el lenguaje. Sospechan que, en el fondo, el lenguaje es un mecanismo sofisticado para expresar la comunicación empática y que puede haber evolucionado mediante el ejercicio de los movimientos de las manos en el juego y en el acicalamiento típico de los primates.[42]

En muchos aspectos, la vida de los primates es similar a la nuestra, pero a una escala más primitiva. Es especialmente interesante observar a los chimpancés porque su conducta es sorprendentemente parecida a la que se podría esperar de un niño de 2 o 3 años de edad. Como el ser humano y otros animales sociales, los chimpancés se organizan en jerarquías. Aunque no crean grandes narraciones conceptuales para racionalizar las relaciones entre ellos y con el mundo que los rodea, sí tienen una cultura rudimentaria. Enseñan a sus crías a usar herramientas, participan en actividades recíprocas, cooperan y compiten en el juego, se entretienen mutuamente, expresan una variedad de emociones, tienen una conciencia primitiva de sí mismos y, sobre todo, expresan empatia hacia sus congéneres. En relación con este último aspecto cada vez hay más primatólogos que, basándose en decenios de investigación, sostienen que en la raíz de la naturaleza comunicativa del chimpancé hay una forma incipiente de empatia. El primatólogo holandés Frans de Waal incluso llega a decir:

> La empatía [de los primates] es la forma lingüística original de la relación interindividual y ha caído bajo la influencia del lenguaje y la cultura sólo como algo secundario.[43]

Como Jane Goodall, Dian Fossey y otros primatólogos, De Waal también cree que «la comunicación entre los primates no humanos está mediada por las emociones».[44]

De Waal considera que la selección natural debe haber favorecido los mecanismos que permiten a los individuos leer los sentimientos y las intenciones de otros para responder a ellos y establecer relaciones de cooperación y solidaridad social. Después de todo, en esto consiste la comunicación. De ser así, dice De Waal, «este mecanismo es precisamente la empatia».[45] En otras palabras, el impulso empático es el medio biológico para fomentar la comunicación, al menos entre las especies de mamíferos más evolucionadas.

El estudio de otras especies revela una progresión constante del impulso empático en la evolución biológica. Por ejemplo, en un estudio

clásico realizado hace más de medio siglo, los investigadores descubrieron que «unas ratas que habían aprendido a accionar una palanca para obtener comida dejaban de hacerlo si la respuesta iba acompañada de la aplicación de una descarga eléctrica a una rata vecina a la que pudieran ver».[46] En posteriores experimentos con macacos se obtuvieron los mismos resultados, pero con la salvedad de que la respuesta emocional era mucho más duradera y sus consecuencias más profundas. Un mono dejó de accionar la palanca durante cinco días, y otro durante doce días, después de ver el efecto de la descarga en otro mono. Habrían pasado hambre antes de causar dolor a un congénere.[47] La conducta de las ratas y de los macacos no se podría explicar si no entraran en juego los impulsos empáticos.

La mayor parte de las respuestas empáticas se observan dentro de una misma especie. Sin embargo, los investigadores han observado muchos ejemplos de animales que extienden el vínculo empático más allá de su especie, como en el caso antes citado del elefante que intentaba socorrer a una cría de rinoceronte.

De Waal relata el caso de una bonobo llamada *Kuni* que trepó a un árbol llevando un estornino en la mano. Una vez allí extendió delicadamente las alas del pájaro y lo impulsó para que saliera del recinto. Cuando vio que el pájaro había caído en el foso, *Kuni* fue a rescatarlo. De Waal dice que *Kuni* no pudo haber hecho lo que hizo sin adoptar de alguna forma el punto de vista del pájaro e identificarse con él. Según De Waal:

> Es evidente que lo que hizo *Kuni* con el estornino no habría sido adecuado si lo hubiera hecho con otro miembro de su especie. Habiendo visto volar a muchos pájaros parecía tener una noción de lo que era bueno para ellos y nos ofreció una versión antropoide de la capacidad empática.[48]

Los primatólogos también han observado la capacidad de los chimpancés para consolar a otros, un acto emocional que exige una comunicación empática avanzada. No es raro que en las comunidades de chimpancés intervenga un tercero después de una agresión tratando de consolar a la víctima. Este nivel de complejidad emocional no se observa en los macacos u otros monos. Aunque se han advertido numerosos ejemplos de reconciliación en muchas especies, el consuelo es diferente. De Waal señala que la reconciliación está más motivada por el

interés personal y el deseo de restablecer la armonía social; en cambio, el consuelo es un acto puramente empático, sin otra intención que reconocer el sufrimiento de otro y aliviarlo. Los científicos creen que los chimpancés son capaces de dar consuelo porque, a diferencia de los macacos y otros primates, tienen conciencia de sí mismos: pasan el test del espejo y son capaces de distinguirse de los demás, lo que les permite consolar al otro, conscientes de que sus sentimientos se dirigen únicamente a la situación del otro.[49]

Aunque la conducta de consolar tiene un papel importante en la vida de los chimpancés, no es menos importante la gratitud, una cualidad emocional que durante mucho tiempo se había creído exclusiva de las relaciones humanas. Cuando un chimpancé ha desparasitado a otro, el segundo suele expresar su gratitud dando comida al primero. La conducta de desparasitar, en general llamada acicalamiento *(grooming)*, es una de las actividades sociales más importantes para los chimpancés, que dedican a ella una gran parte del día. De Waal habla de un experimento donde se observaron centenares de casos espontáneos de acicalamiento entre chimpancés durante una mañana. A mediodía, cada chimpancé recibió dos manojos de hojas para comer. A continuación se registraron cerca de siete mil interacciones relacionadas con la comida. Los datos indican que los chimpancés tendían a compartir sus raciones con los compañeros que los habían acicalado.[50] De Waal destaca que había pasado bastante tiempo entre las interacciones de acicalamiento y el obsequio de comida, lo que indica que los chimpancés recordaban las atenciones que habían recibido por la mañana y expresaban su agradecimiento compartiendo la comida. La gratitud une a los miembros de la comunidad con unos vínculos sociales más fuertes.

El acicalamiento no sólo es importante porque genera gratitud. Los etólogos y cada vez más los científicos cognitivos creen que también puede ser clave para el desarrollo de vías empáticas en el cerebro y hasta puede que para la evolución de la comunicación de los gestos a los protosignos, de los protosignos al protolenguaje y de éste al habla humana. A su vez, la evolución de la comunicación ofrece un medio cada vez más rico para leer sentimientos, entender intenciones y establecer conexiones empáticas.

Como en el caso del juego, el acicalamiento crea vínculos sociales. En organizaciones sociales estratificadas de una manera jerárquica —típicas de las especies sociales— el uego y el acicalamiento suelen ofre-

rárquicas y permitir que los individuos se relacionen «de una manera más íntima e igualitaria». En algunas especies, más del 20 % del día se dedica al acicalamiento mutuo.[51]

El juego y el acicalamiento alimentan la empatia y una comunicación más profunda. Sin embargo, el juego se suele dar en grupo, mientras que el acicalamiento siempre se da entre dos individuos. En el acicalamiento, los participantes aplican todos los sentidos a explorar el cuerpo y la mente del otro. Acicalar a otro exige ser consciente de sus necesidades y sentimientos, de lo que le duele y le complace. A su vez, el que es acicalado debe ser capaz de comunicar sus necesidades y sus sentimientos —arrullando o susurrando, chascando, empujando suavemente, arrimándose, acariciando— de una manera que el que acicala pueda entender. El acicalamiento es la forma de comunicación más íntima en otras especies —mucho más que el contacto sexual— y también es el medio más importante para que los animales conozcan mutuamente su ser interior. La experiencia del acicalamiento empieza con el cuidado de los padres y la lactancia y, junto con el juego, es la forma en que los animales aprenden a comunicarse entre sí. El acicalamiento estimula la liberación de los opiáceos naturales del cuerpo, las endorfinas, cuyo efecto narcótico relaja al animal.[52] Además, genera confianza y establece vínculos de amistad, dos factores esenciales para el mantenimiento de la vida social.

Si el acicalamiento, junto con el juego, es la forma más básica de comunicación en los animales sociales, ¿cuál es su relación, si la hay, con el desarrollo del lenguaje humano, uno de los grandes misterios de la evolución biológica?

En su libro *Grooming, Gossip and the Evolution of Language*, Robín Dunbar, antropólogo y biólogo británico, plantea una tesis interesante y polémica. Parte del supuesto de que el acicalamiento es el mecanismo básico por el que los animales establecen vínculos de intimidad, confianza y sociabilidad. Luego llama la atención sobre un interesante fenómeno biológico: el tamaño del neocórtex de los mamíferos define, en gran medida, el tamaño del grupo social. El neocórtex es la parte del cerebro encargada del pensamiento consciente. Dunbar señala que el neocórtex de la mayoría de los mamíferos supone entre un 30 y un 40 % del volumen total del cerebro y que, entre los primates, esta proporción oscila «entre un mínimo del 50 % en algunos prosimios y el 80 % en el caso del ser humano».[53]

Resulta que el tamaño del neocórtex está relacionado muy estrechamente con el tamaño de los grupos de una especie. Es decir, cuanto

mayor es el tamaño del neocórtex en relación con el volumen total del cerebro, más grande es el número de animales en un grupo social. Para Dunbar, esto se debe a que, para mantener la cohesión social adecuada, los animales sociales deben sintonizar continuamente con los sentimientos y las interacciones de los demás y adaptarse a sus estados de ánimo y sus necesidades.

Cuanto más grande es el neocórtex, mayor es la capacidad de organizar relaciones sociales complejas entre un número mayor de individuos. El ser humano, el primate con el neocórtex más grande, también vive en los grupos sociales extendidos más grandes. El grupo principal es el clan, que suele estar formado por unas ciento cincuenta personas. Los clanes se organizan en grupos más grandes y de afiliación más flexible llamados megagrupos, compuestos por unas quinientas personas, y los megagrupos se organizan en grupos aún mayores llamados tribus, que están unidos por un lenguaje o dialecto y que agrupan de mil quinientas a dos mil personas.[54]

Si observamos a otros mamíferos y a nuestros parientes primates más cercanos, veremos que el tamaño de los grupos está relacionado directamente con el tiempo que dedican al acicalamiento, porque esta actividad desempeña la función de establecer y mantener las relaciones sociales y garantizar la cohesión del grupo. Como se ha dicho antes, los restantes primates dedican el 20 % del día a la actividad de acicalamiento y viven en grupos de cuarenta a cincuenta individuos. Los estudios de las sociedades cazadoras recolectoras actuales indican que los hombres y las mujeres dedican una media del 25 % del día a interacciones sociales, un dato que concuerda, en líneas generales, con el tiempo dedicado al acicalamiento social entre algunos de nuestros parientes primates.[55] En el caso de seres humanos que vivieran en clanes de hasta ciento cincuenta personas, este tamaño de grupo supondría dedicar por lo menos el 40 % del tiempo social al acicalamiento mutuo para mantener un mínimo de cohesión social. Así pues, Dunbar especula que cuando los grupos humanos se hicieron tan grandes que exigían dedicar más del 30 % del tiempo al acicalamiento social —lo que habría ido en detrimento del tiempo necesario para cazar, recolectar y otras actividades de supervivencia— entró en juego alguna forma de acicalamiento vocal en lugar de físico para facilitar el establecimiento de unos vínculos sociales más extensos. Dunbar propone que el lenguaje empezó en forma de chismorreo, una forma vocal de acicalamiento que permitía establecer unas relaciones sociales más extensas.[56]

El desarrollo del lenguaje oral y, más adelante, la aparición del lenguaje escrito, la invención de la imprenta y las comunicaciones electrónicas de hoy, han permitido que el ser humano amplíe enormemente sus redes sociales y viva en unos entornos sociales mucho más poblados y complejos. En cada etapa de nuestra evolución social la principal tarea de las comunicaciones —desde el acicalamiento mutuo hasta los chismorreos por Internet— ha sido expandir el ámbito empático para que podamos expresar nuestra naturaleza social y nuestro profundo deseo de compañía.

Entender la importancia del juego y del acicalamiento en la formación de la cultura es fundamental para replantearnos la naturaleza humana. Es importante tener presente que los estudiosos de la conducta animal solían creer que el juego servía para agudizar las capacidades instintivas para la competición, útiles para la caza y para la lucha en el caso de los machos, y las capacidades domésticas, útiles para cuidar a las crías en el caso de las hembras. Dicho de otro modo, destacaban sus funciones utilitarias. De la misma manera, daban por supuesto que la función básica del acicalamiento era higiénica y que su objetivo era que los miembros del grupo mantuvieran una buena condición física. Aunque los etólogos y los científicos cognitivos no descartan estas funciones estrictamente utilitarias, ahora tienden a dar mucha más importancia a la función de cohesión social. La conciencia cada vez mayor de que el juego y el acicalamiento son, antes que nada, un medio para conectar sentimientos, emociones, intenciones y deseos, y para establecer vínculos sociales, ha dado origen a un debate nuevo y enriquecedor sobre el origen del lenguaje. Los investigadores señalan que los animales experimentan la comunicación en el juego y en el acicalamiento físicamente, lo que los ha llevado a pensar que el lenguaje se puede haber desarrollado a partir de gestos corporales.

Arbib sugiere que la evolución biológica ofreció al ser humano «un "cerebro preparado para el lenguaje" y capaz de dominar el lenguaje a medida que el niño crece en el seno de una comunidad que lo utiliza», pero que el desarrollo del lenguaje en sí se debe a la cultura. En otras palabras, los niños no empiezan a hablar automáticamente a los 2 años de edad porque exista una gramática universal innata, sino que aprenden a hablar pasando por unas etapas anteriores de gesticulación relacionadas con la extensión empática. En cada etapa del desarrollo infantil, unas pautas cada vez más complejas de comunicación gestual activan las neuronas espejo y forman unos circuitos de resonancia más

complejos, estableciendo la base para la forma más compleja de comunicación empática: el habla. El hecho es que no nacemos con la capacidad de hablar.[57] Al contrario, el habla representa la fase final del aumento de la complejidad de la comunicación gestual que hace posible la extensión empática y la transmisión cultural.

En opinión de David McNeill, profesor de lingüística y psicología de la Universidad de Chicago, los gestos y el lenguaje se desarrollan conjuntamente. En su libro dedicado a este tema, *Hand and Mind*, McNeill concluye que «los gestos son una parte del lenguaje tan esencial como las palabras y las frases: gesto y lenguaje son un solo sistema».[58]

Las formas primitivas de comunicación gestual siguen con nosotros y han acompañado al habla toda la vida. La comunicación mediante el habla siempre va escoltada de movimientos de las manos, expresiones faciales y gestos corporales, unos matices visuales que amplifican, califican y modifican las palabras. Fundamentan nuestras comunicaciones en una *Gestalt* espacial y temporal, ayudan a los demás a interpretar lo que queremos decir y son tan importantes como la inflexión y el tono para transmitir nuestra intención.

La noción de que la evolución del lenguaje radica en el movimiento de las manos parece apoyar el argumento de que la comunicación empezó con el juego y el acicalamiento social de los primates. Cuando un primate acicala a otro, sus manos exploran y responden a los sentimientos, las emociones, las necesidades y los deseos del otro. Es decir, las manos se convirtieron en el lenguaje de comunicación íntimo durante el acicalamiento. Las manos del que acicala detectan las reacciones corporales y los gestos faciales del acicalado y se adaptan continuamente a la presencia así sentida del otro. Las manos son los órganos de la comunicación empática primitiva y el tacto es su principal fuente. No es difícil imaginar cómo ha podido evolucionar el acicalamiento hasta una mímica más abstracta y unos protosignos simbólicos para expresar sensaciones corporales e intenciones, y extender el vínculo empático.

Para Arbib, entre otros, el lenguaje sería imposible sin el sistema de neuronas espejo. Sin él no seríamos capaces de aprender a leer el pensamiento de otros y responder a él, que es el objetivo de la comunicación. Los niños que sufren un trastorno autista grave y cuyo sistema de neuronas espejo es deficiente no pueden aprender el lenguaje porque carecen de los elementos básicos del potencial empático —las neuronas espejo— y no pueden aprender de los demás ni acerca de los demás.

La tesis de Arbib sobre la evolución del lenguaje humano y otros descubrimientos recientes en el campo de la biología nos ofrecen una imagen mucho más clara del papel de las emociones, la cognición e incluso la comunicación en los orígenes biológicos de la evolución humana. Los científicos están descubriendo que los seres humanos compartimos con los restantes mamíferos una historia mucho más rica de lo que se pensaba. Hoy sabemos que los mamíferos sienten, juegan, enseñan a sus crías y muestran afecto, y que al menos algunas especies tienen una cultura rudimentaria y expresan una ansiedad empática primitiva.

Estamos hallando almas gemelas en los otros animales. De repente, nuestra sensación de soledad existencial en el universo ya no es tan intensa. Hemos enviado mensajes al espacio con la esperanza de encontrar alguna forma de vida inteligente y afectuosa, y al final hemos visto que lo que buscábamos ya existe y vive entre nosotros, aquí en la Tierra. Este descubrimiento despertará una nueva sensación de comunión con los restantes seres vivos y nos acercará más a la conciencia de la biosfera.

Tras el reciente descubrimiento de que los seres humanos y muchos otros animales están cableados para la ansiedad empática, los investigadores disponen de una base científica para examinar con mucho más rigor cómo interactúan lo innato y lo adquirido para crear un ser social. Lo que están descubriendo sobre el desarrollo de los niños está cambiando nuestras ideas más básicas de lo que significa ser un ser humano.

Capítulo 4

EL DESARROLLO DEL SER HUMANO

A lo largo de la historia los padres no siempre han contemplado a sus hijos de la misma manera. Un padre cristiano de finales del primer milenio de nuestra era podía mirar a un recién nacido a los ojos para saber si el diablo acechaba en sus profundidades, presto a poseerlo. Hoy, en los albores del tercer milenio, es más probable que un padre escudriñe el ser interior de su hijo buscando señales de un carácter bueno y sociable. No es que los padres esperen que sus hijos lleguen a ser como Mahatma Gandhi, Nelson Mandela o Martin Luther King. Lo que esperan es que se parezcan más a ellos que, pongamos por caso, a Iosif Stalin o Adolf Hitler. Todo esto significa que, aunque la mayoría de los seres humanos no somos santos ni monstruos, esperamos de los demás una conducta más prosocial que antisocial. La razón de ello es que ser afectuosos y compasivos forma parte de nuestra naturaleza. En cualquier cultura, la misantropía siempre es una excepción, nunca la norma. Nacemos para cuidar.

Hoy en día, una generación nueva de psicólogos, biólogos del desarrollo, científicos cognitivos e investigadores en pediatría que estudian las complejas vías del desarrollo humano señalan el papel esencial que desempeña la expresión empática para que lleguemos a ser seres humanos plenamente formados.

LOS SEIS NIVELES DEL DESARROLLO DE LA CONCIENCIA HUMANA

En este capítulo, Stanley Greenspan, profesor de psiquiatría clínica de la Facultad de Medicina de la Universidad George Washington, nos acompañará por las etapas del desarrollo de la conciencia, mientras que Martin L. Hoffman, profesor de psicología de la Universidad de Nueva York, nos explicará cómo se manifiesta la expresión empática de una forma cada vez más compleja y sutil en cada etapa del via-

je hacia la individualidad, la conciencia de uno mismo y la integración social.

Greenspan identifica seis niveles en el desarrollo de la conciencia humana. En el primer nivel, el bebé se dedica a organizar en pautas sus sensaciones táctiles, olfativas, auditivas y visuales. También inicia la difícil tarea de controlar sus movimientos para empezar a actuar sobre el mundo. En esta primera etapa, el bebé no tiene un sentido ni de sí mismo ni del mundo, ninguna sensación de ser un «yo». Él y el mundo aún no están diferenciados: es el estado que Freud llamaba «sensación oceánica de unidad» y que William James definía como «una gran confusión radiante y caótica».[1] Lo único que guía al bebé es ordenar sus sensaciones y controlar sus movimientos. En esta etapa el bebé aprende a centrar la atención, la precursora básica de la conciencia.

Cuando el bebé ya domina la atención está listo para captar «los tonos, las expresiones y los actos de la gente que lo rodea y reaccionar a ellos con placer».[2] Aquí se inicia la segunda etapa, donde aparece la intimidad, en general con la principal persona adulta que cuida del bebé. Aunque el bebé aún no es capaz de diferenciarse de lo que no es él, poco a poco aprende a distinguir el mundo vivo de las relaciones humanas del mundo inanimado que lo rodea. Empieza a existir en relación con los demás. Es consciente del placer que le genera la interacción con su cuidador primario y se desespera cuando no se le hace caso. El bebé empieza a comunicarse con quien le cuida mediante arrullos, gestos faciales, etc. Cuando el adulto responde a sus deseos, empieza a vislumbrar una sensación del yo y del otro. Por ejemplo, si el bebé tira la comida de la mesa para manifestar su disgusto, las respuestas faciales, auditivas, gestuales y emocionales del adulto empiezan a indicarle la diferencia entre «quien yo soy» y «ese otro en el que deseo influir», aunque a estas alturas la sensación del yo y del otro es poco sólida.[3]

La capacidad de comunicar un deseo o una necesidad y de obtener una respuesta adecuada constituye la base para la intencionalidad. El bebé siente su propia voluntad y se ve reforzado por las respuestas adecuadas a sus intenciones. Este tercer nivel de desarrollo, donde el bebé empieza a ejercer la intencionalidad hacia los demás y recibe de ellos una retroalimentación, marca el verdadero principio de las relaciones humanas. Ahora, la madre o el padre y el bebé interaccionan mutuamente en un rico diálogo preverbal. El bebé empieza a distinguir el límite entre el «yo» y el «tú». También empieza a ser consciente de que hay otras personas además de quienes le cuidan y de que se puede relacionar con ellas.

Greenspan advierte que, en esta etapa, el hecho de que el cuidador principal no responda al bebé o lo haga de una forma arbitraria —por ejemplo, si no lo coge para abrazarlo cuando el bebé extiende los brazos o si no hace caso de sus intentos de llamar la atención— puede tener unos efectos muy perjudiciales en el desarrollo del niño y en su capacidad para establecer relaciones íntimas más adelante.

En esta tercera etapa el bebé se vuelve obstinado y empieza a actuar «con reciprocidad y de manera contingente». Según Greenspan:

> En esta etapa, el bebé empieza a verse a sí mismo como un ser separado; sin duda, no como un yo completo, integrado u organizado, pero sí como un yo que ya es capaz de distinguirse de los demás.[4]

Lo que afirman Greenspan y otros apoya las observaciones teóricas y clínicas de los pioneros de las relaciones de objeto: a diferencia de la noción antes aceptada, según la cual las relaciones las establecen individuos ya formados, es el individuo el que se forma en sus relaciones con otros.

Hacia los 18 meses de edad, el bebé ya está listo para avanzar al cuarto nivel. El niño es capaz de dirigir a su madre, por ejemplo llevándola hasta la nevera y señalándole lo que desea. El repertorio gestual del niño crece. Empieza a leer las expresiones faciales y el lenguaje corporal y puede distinguir emociones básicas, como la alegría y la tristeza. Empieza a «evaluar situaciones a partir de pistas conductuales sutiles».[5]

El niño de esta edad tiene la confianza suficiente para separarse de su madre o de su padre durante períodos breves y explorar su entorno, pero siempre con la tranquilidad de que están cerca. Empieza a imitar las expresiones y los gestos de otros, por ejemplo removiendo una cazuela en una cocina de juguete como ve hacer a su madre. Se experimenta a sí mismo como si fuera otro, un entrenamiento básico para el desarrollo de la expresión empática. Según Greenspan, este período abre la puerta a un torrente de sentimientos humanos más complejos como «ira, amor, intimidad, autoafirmación, curiosidad y dependencia...».[6]

Entre el segundo y el tercer año, el niño avanza hasta el quinto nivel y empieza a formar imágenes e ideas. Desarrolla la capacidad de abstraer sus emociones y sus sentimientos en forma de símbolos. Puede jugar con la fantasía, por ejemplo haciendo que dos muñecas se

abracen. También puede expresar sus sentimientos con palabras. Por ejemplo, puede decir a su madre que se siente triste o feliz, o decirle que quiere un vaso de leche en lugar de tomarla de la mano y llevarla a la nevera.[7]

A esta edad, el niño empieza a reflexionar sobre sus actos y sus situaciones. Por ejemplo, si expresa el deseo de subirse al coche y su madre le pregunta por qué, obligará al niño a pensar sobre sus intenciones.[8] En el juego de fantasía, el niño puede ponerse en el lugar de otra persona e imitarla. Para hacerlo debe ser capaz de imaginar cómo es la otra persona y formarse una idea de ella. Luego debe suspender su propia identidad durante un breve espacio de tiempo para adoptar la identidad de la otra persona. Este proceso cognitivo extremadamente complejo se observa de vez en cuando en los chimpancés adultos —cuya conciencia de sí mismos equivale a la de un niño de 2 años y medio de edad— cuando imitan a otro, pero es muy raro en el resto de los mamíferos.

Cuando el niño tiene unos 3 años de edad puede participar en juegos de fantasía más complejos con personajes y roles, y puede representar pequeñas piezas de teatro con una trama rudimentaria y distintas situaciones.[9]

Entre el tercer y el cuarto año de edad, el niño pasa al sexto nivel y empieza a asociar ideas y emociones. Greenspan cita como ejemplo que el niño es capaz de decir cosas como «estoy triste porque no puedo ver a la abuela». Ya empieza a entender el tiempo y a distinguir los conceptos de pasado, presente y futuro. Mediante esta nueva orientación temporal puede hacer planes y fijarse metas. Empieza a entender que los actos del presente tienen consecuencias futuras y que, por ejemplo, portarse mal puede significar que no le dejen ver los dibujos de la tele. También empieza a comprender la orientación espacial y a distinguir entre «aquí» y «allí», y ya distingue la fantasía de la realidad.[10] Además, puede retener la imagen de otra persona en la realidad y en la imaginación. En resumen, se está haciendo consciente de sí mismo y está adquiriendo una identidad individual.

Greenspan se apresura a señalar que el desarrollo de la conciencia de la propia identidad depende por completo de la relación empática entre el niño y sus padres.[11] Si los padres son capaces de leer de una manera coherente, continua y precisa el estado emocional del niño y responden a él con eficacia, el niño responderá de la misma manera. La conexión empática abre la mente del niño al mundo emocional y social

que lo rodea, le da la calidez y el cariño que necesita para tener confianza, y le proporciona la seguridad de que puede actuar sobre los demás de modo que respondan a sus intenciones de una manera positiva y recíproca.

Greenspan nos lleva más allá de la dicotomía innato-adquirido con una observación simple, pero muy importante. El cuerpo del bebé capta información por medio de los sentidos, pero es su sistema nervioso el que abstrae y codifica en forma de pautas las relaciones íntimas y las experiencias emocionales que surgen entre él y quien le cuida. En otras palabras, «la conciencia se desarrolla a partir de esta interacción continua, donde la biología organiza la experiencia y la experiencia organiza la biología».[12]

Según Greenspan, cuando usamos la expresión *conciencia desarrollada*,

> nos referimos a la capacidad de experimentar las emociones más básicas en nosotros y en los demás, y a reflexionar sobre ellas en el contexto de la familia, la sociedad, la cultura y el medio.[13]

En el fondo, esto es otra manera de decir que la conciencia desarrollada es la expresión de una sensibilidad empática desarrollada. Para Greenspan, al igual que para los teóricos de las relaciones de objeto que lo precedieron, está muy claro que «la capacidad de tener en cuenta los sentimientos de los demás con una actitud compasiva tiene su origen en la sensación del niño de haber sido amado y cuidado por ser como es».[14] Para Greenspan, la salud mental «exige una sensación de conexión con la humanidad», que a su vez exige «un sentido desarrollado de la empatia».[15]

EL DESARROLLO DE LA EMPATÍA EN EL NIÑO

Mientras que Greenspan nos ofrece un mapa útil para describir el viaje del niño hacia la conciencia de su propia identidad, Martin L. Hoffman nos explica cómo se manifiesta la predisposición innata del niño para la empatia en cada etapa de su desarrollo, ofreciéndole la base emocional y cognitiva para convertirse un ser social plenamente formado.

Hoffman identifica cinco modalidades de empatia en el proceso de desarrollo. Las tres primeras son preverbales, automáticas y, en general,

involuntarias: «Imitación motriz y retroalimentación sensorial; condicionamiento clásico; [y] asociación directa de señales de la víctima o de su situación a una experiencia personal dolorosa del pasado».[16] Hoffman destaca que estas conductas preverbales anteceden a cualquier noción verdadera del yo y que son muy poderosas porque demuestran que el ser humano, desde el nacimiento, está predispuesto biológicamente para expresar empatia y establecer vínculos personales y sociales.

Las otras dos modalidades cognitivas son de orden superior y se denominan «asociaciones mediadas» y «adopción de roles o perspectivas». La primera permite que el observador relacione o asocie el dolor de la víctima a una experiencia personal dolorosa del pasado. La segunda permite que el observador imagine lo que siente la víctima como si fuera una experiencia propia.[17] A medida que el niño pasa de un nivel a otro domina más y más la expresión empática y este dominio, a su vez, le permite hacerse cada vez más consciente de sí mismo y de los demás.

Curiosamente, Adam Smith fue de los primeros en reconocer la importancia emocional de la imitación. Aquel filósofo que popularizó más que ningún otro pensador de la Ilustración la noción de que el hombre nace con el impulso de mirar por su propio interés sin tener en cuenta el interés de los demás, vislumbró esta otra faceta de la naturaleza humana aunque nunca la desarrolló del todo ni examinó sus implicaciones para su visión de la naturaleza egoísta del ser humano:

> Cuando vemos que se va a asestar un golpe y que está a punto de dar en la pierna o en el brazo de otra persona, encogemos y retiramos nuestro brazo de manera natural [...]. La multitud, cuando mira a un bailarín en la cuerda floja, de manera natural se contorsiona y se retuerce, y mantiene el cuerpo en equilibrio como ven que lo hace él.[18]

Los investigadores han visto que, justo después de nacer, los bebés empiezan a intentar imitar los gestos faciales. Los bebés de 1 mes de edad ya «sonríen, sacan la lengua y abren la boca cuando observan a alguien que hace lo mismo».[19] En realidad, en los primeros 3 meses de vida la capacidad visual de un bebé para reconocer los rostros es mayor que en ningún otro período de la vida. Un bebé puede reconocer una fotografía distorsionada de su madre con la misma rapidez que una fotografía intacta, cuando los niños de más edad no lo hacen tan bien. Hacia los 9 meses de edad, el bebé imita las expresiones de alegría y

disgusto de su madre. A su vez, la madre y otros adultos también imitan las expresiones faciales del bebé, casi siempre de una manera inconsciente.[20] La imitación de las expresiones faciales de los demás continúa durante toda la vida. Varios estudios han demostrado que los espectadores de programas de televisión reproducen involuntariamente las expresiones de la gente que ven en la pantalla.[21] Conviene repetir que esta imitación suele ser inconsciente. En un experimento se midieron por electromiografía (EMG) los movimientos faciales sutiles de los participantes mientras miraban unas imágenes de rostros felices y enojados. Se halló que los músculos de los sujetos responsables de la sonrisa se movían cuando miraban imágenes de caras que sonreían y los músculos que intervienen en fruncir el ceño se movían cuando miraban imágenes de personas con expresiones de enfado.[22]

El ser humano también imita el acento, el tono de voz y la cadencia del habla.[23] Por ejemplo, en un estudio en el que se analizaron conversaciones de veinte minutos, los interlocutores no sólo igualaban el tiempo que hablaba cada uno, sino que también igualaban sus cadencias e incluso la duración de las pausas y de los silencios entre palabras.[24] De nuevo repetimos que, en la mayoría de los casos, esta conducta de igualación es involuntaria y automática, lo que indica que la sociabilidad tiene unas profundas raíces biológicas.

También se suelen imitar las posturas de otras personas. En un estudio se descubrió que los estudiantes suelen repetir la postura de sus enseñantes y que cuanto más acusada es la imitación, más probable es que exista una buena relación entre los estudiantes y el enseñante. Investigaciones similares realizadas con parejas indican que cuanto más sincronizados son los movimientos de una pareja, más probable es que sus miembros mantengan una buena relación emocional.[25]

La imitación emocional también es común, aunque tendemos a no verla porque es involuntaria y automática, y porque nos gusta pensar que tenemos cierto control sobre la generación de nuestros propios sentimientos. Cuando los participantes en una serie de experimentos escuchaban grabaciones de personas felices o tristes, su estado de ánimo cambiaba para reflejar el estado de ánimo de las personas que oían, aunque no fueran conscientes de este efecto.

En un capítulo de *The New Unconscious*, Tanya Chartrand, William Maddux y Jessica Lakin observan que la imitación inconsciente es un proceso automático. Según estos autores, la principal función adaptativa desde un punto de vista biológico es que la imitación «une a las

personas y fomenta la empatia».[26] El descubrimiento reciente de las neuronas espejo en la corteza premotora de los monos y del ser humano proporciona las claves neurológicas para saber cómo se activa la imitación.[27]

Según los psicólogos Robert W. Levenson y Anna M. Ruef, la sincronía fisiológica y la sincronía emocional son bidireccionales, es decir, «la sincronía emocional puede producir sincronía fisiológica y la sincronía fisiológica puede producir sincronía emocional».[28] Con todo, y aunque Hoffman está de acuerdo con esta bidireccionalidad, cree que el componente fisiológico es más poderoso de lo que se creía hasta ahora. William James destacó la importancia del componente fisiológico para inducir un estado emocional. Comentó que «nos sentimos apenados porque lloramos, enfadados porque golpeamos y asustados porque temblamos».[29] Este fenómeno recibe el nombre de «retroalimentación aferente». (La palabra *retroalimentación* fue popularizada en la década de 1950 por Norbert Wiener, considerado el padre de la teoría cibernética.)

En un estudio muy interesante realizado en la década de 1970, unos investigadores pudieron dar credibilidad científica a las reflexiones teóricas de James. Después de colocar unos electrodos en la cara de los sujetos, hicieron que mostraran una de dos expresiones emocionales —sonreír o fruncir el ceño— sin que se dieran cuenta, pidiéndoles sólo que contrajeran ciertos músculos. Los sujetos a la condición de sonreír se sintieron más felices que los del grupo de control, mientras que los sujetos a la condición de fruncir el ceño dijeron sentirse más enfadados que los del grupo de control. Cuando les enseñaron unos chistes gráficos, los sujetos a la condición de sonreír los encontraron más graciosos. Más interesante aún, los sujetos a la condición de sonreír recordaron más momentos felices de su vida y los sujetos a la condición de fruncir el ceño recordaron más experiencias amargas. Uno de los sujetos relató más adelante su sorpresa ante el efecto que habían tenido los gestos faciales en sus emociones:

> Cuando tenía la mandíbula apretada y las cejas hacia abajo, intentaba no estar enfadado, pero era lo que encajaba con la postura. No me sentía enfadado, pero me encontraba pensando en cosas que me hacían enfadar, algo bastante tonto, me parece a mí. Sabía que estaba en un experimento y que no tenía motivos para sentirme así, pero simplemente perdí el control.[30]

La retroalimentación aferente implica que el bebé puede empezar a empatizar con los sentimientos ajenos antes de haberlos sentido él mismo. Según James D. Laird, profesor de psicología de la Universidad de Clark y autor de los primeros experimentos sobre las expresiones faciales y la evocación de estados de ánimo, la retroalimentación puede ser eferente además de aferente:

> Algunas personas son felices porque sonríen, se enfadan porque fruncen el ceño o están tristes porque lloran; otras definen su experiencia emocional en función de expectativas situacionales.[31]

En otras palabras, podemos llegar a ser más empáticos interiorizando el estado emocional de otra persona o bien comparando su estado emocional con experiencias emocionales de nuestro pasado.

Durante mucho tiempo, los antropólogos y los psicólogos sospecharon que las expresiones faciales y las emociones tenían una base más social que biológica. Ahora sabemos que ciertas expresiones faciales evocan los mismos sentimientos en todas las culturas y personas. El antropólogo Richard E. Sorensen y los psicólogos Paul Ekman y Wallace V. Friesen estudiaron una tribu prealfabetizada de Nueva Guinea y vieron que asociaban los mismos sentimientos y emociones a las mismas expresiones faciales que los habitantes de Estados Unidos, Brasil y Japón.[32] A su vez, distintas civilizaciones moldean estas expresiones faciales y estos estados de ánimo en función de la ética social dominante.[33]

Según Hoffman, los datos científicos indican que

> probablemente la imitación es un mecanismo neurológico cableado que suscita la empatía y sus dos pasos, la reproducción y la retroalimentación, están dirigidos por órdenes del sistema nervioso central.[34]

Los estudios citados por Hoffman indican que cuando una persona imita a otra expresa solidaridad. Al reaccionar de una manera adecuada a la situación de la otra persona, el observador le transmite su atención, su consideración, su apoyo y su consuelo.[35] La imitación requiere que la persona sea «consciente» de la otra y «sintonice» con su estado de ánimo, dos condiciones necesarias para estimular la expresión empática y los vínculos sociales.

Cuando un niño se acerca al año de edad puede empezar a leer las expresiones faciales de los demás y detectar su estado emocional. An-

drew Meltzoff, profesor de psicología de la Universidad de Washington, ha estudiado la mirada de miles de bebés. Meltzoff y su colega Rechele Brooks descubrieron que «si un bebé no sigue bien la mirada a los 12 meses de edad, tendrá menos desarrolladas sus aptitudes lingüísticas a los 2 años de edad». Según Meltzoff:

> Se pueden decir muchas cosas sobre alguien —como qué le interesa y qué piensa hacer después— observando sus ojos. Parece que esto lo saben hasta los bebés [...]. Así es como aprenden a convertirse en miembros expertos de nuestra cultura.[36]

El siguiente nivel en el desarrollo de la empatia es el condicionamiento clásico. Por ejemplo, si una madre tiene al bebé en brazos y tensa el cuerpo porque está preocupada, el bebé puede sentir su intranquilidad e interiorizarla. Las expresiones faciales y verbales de la madre que acompañan esta tensión pueden llegar a provocar intranquilidad en el bebé aunque no lo tenga en brazos, y el bebé acabará por sentirse intranquilo cuando vea unas expresiones faciales y verbales similares en otras personas.

El tercer nivel en el desarrollo de la empatia es la asociación directa y se refiere a que el sufrimiento de una persona suscita en el observador el recuerdo de alguna experiencia similar y de las emociones que la acompañaban. Hoffman cita el ejemplo del niño que ve a otro que se corta y se pone a llorar porque esto le recuerda una experiencia pasada en la que había sentido dolor. A diferencia del condicionamiento, donde el malestar de uno refleja el de otros, en la asociación directa el observador sólo necesita asociar una experiencia muy dolorosa y concreta de otra persona con el dolor que él haya podido experimentar en una situación similar —no hace falta que sea igual— para que surja una respuesta empática.[37] Por ejemplo, como se decía en el capítulo 1, no es raro que un niño pequeño intente consolar a otro que llora llevándolo a su propia madre, aunque la madre del niño que llora esté presente. Este acto demuestra que el niño siente un malestar empático ante la situación de otro, pero aún es incapaz de distinguir su propio malestar del malestar del otro niño. La razón es que, aunque el niño es consciente del otro niño como un ser distinto de él, todavía no se da cuenta de que el otro tiene sus propios sentimientos. Atribuye sus sentimientos al niño que llora y por eso lo lleva hasta su madre para que lo consuele.

Estos tres niveles o etapas —imitación, condicionamiento y asociación directa— corresponden a unas formas de empatia involuntarias y bastante primitivas. Pero demuestran de una manera muy vívida las profundas raíces biológicas de la expresión empática en el animal humano. Estamos hechos para «sentir profundamente las emociones de otros» como si fueran nuestras.[38]

Con todo, para que se exprese una empatia desarrollada es necesario añadir a la ecuación emocional el lenguaje y el desarrollo cognitivo. Cuando sucede esto el niño está listo para pasar a los niveles cuarto y quinto: la asociación mediada y la adopción de roles.

En la asociación mediada, la situación emocional de la víctima se comunica por medio del lenguaje. El observador oye las palabras de quien sufre (por ejemplo, «sufro porque mi madre se está muriendo»). Luego compara el significado de las palabras con situaciones vividas por él —una evaluación cognitiva— y responde con empatia. La asociación mediada combina las funciones afectivas y cognitivas para crear una respuesta empática.

La adopción de roles es el quinto y último nivel del desarrollo empático en el modelo de Hoffman. La adopción de roles requiere un nivel elevado de procesamiento cognitivo. Exige imaginar cómo sería estar en la situación de la otra persona. Los estudios iniciales sobre la adopción de roles como mecanismo empático se llevaron a cabo bajo la dirección de Ezra Stotland a finales de la década de 1960. En ellos se preguntaba a una parte de los sujetos cómo se sentirían si estuvieran sometidos al mismo tratamiento doloroso a base de calor que se le administraba a una persona que se hallaba al otro lado de un espejo unidireccional. Estos sujetos manifestaron más ansiedad empática que los sujetos a los que sólo se les pidió que observaran atentamente los movimientos de la víctima. También manifestaron más ansiedad empática que los sujetos a los que sólo se les pidió que imaginaran cómo se sentía la víctima. En otras palabras, la adopción de roles centrada en uno mismo, y no en el otro, suscitó más ansiedad empática.

Hoffman advierte que la ansiedad empática generada por la adopción de roles centrada en uno mismo puede llevar a lo que él llama «deriva egoísta». La respuesta empática puede ser más intensa, pero existe el riesgo de que la experiencia se centre demasiado en uno mismo, hasta el punto de no ser realmente empática.[39]

Dicho esto, ¿cómo aprenden los niños a transformar su impulso biológico innato para la expresión empática en una conciencia empáti-

ca plenamente desarrollada? Según Hoffman, el hecho de que un niño llegue a tener una sensibilidad empática desarrollada es atribuible, en gran medida, a la forma de disciplinarlo de sus padres. Los niños adquieren un sentido claro de la expresión empática en la experiencia de la disciplina.

Si bien es raro que los bebés sean disciplinados en su primer año de vida, empiezan a serlo con regularidad más adelante: aproximadamente una vez cada once minutos entre los 12 y los 15 meses de edad.[40] Cuando el niño ha llegado a los 2 años y empieza a ser cada vez más testarudo, «dos terceras partes de las interacciones con sus padres están relacionadas con la disciplina y con el intento de cambiar su conducta en contra de su voluntad».[41] Entre los 2 y los 10 años de edad, las tentativas de los padres para modificar la conducta del niño se dan entre cada seis a nueve minutos en lo que equivale a una guerra de voluntades.[42] En un gran porcentaje de los episodios de disciplina, el niño ha infligido alguna clase de daño —físico o emocional— a otro.

Introducir un sentido de la moralidad en la conciencia del niño no es fácil. Unos estudios realizados por los profesores de psicología William F. Arsenio y Anthony Lover en la década de 1990 revelaron que cuando a unos niños de menos de 8 años de edad se les decía que otros niños ficticios habían robado algo o se habían saltado una cola, creían que esos niños imaginarios estarían contentos por lo que habían hecho sin preocuparse por el daño causado.[43] La clave para que los impulsos empáticos innatos se transformen en respuestas empáticas desarrolladas es la naturaleza de la disciplina recibida.

Naturalmente, castigar a un niño físicamente por alguna transgresión social casi siempre tendrá un efecto contrario al deseado y hará que el niño acabe siendo menos empático. La mejor manera de desarrollar el potencial empático de un niño es hacer uso de la inducción, un método por el que «los padres destacan el punto de vista del otro y dejan claro que la acción del niño le ha hecho sufrir».[44] Cuando esta intervención se lleva a cabo con cuidado, cariño y equidad, y el niño realmente se da cuenta de que ha hecho sufrir a otro, puede generar una sensación de culpa y remordimiento, y un intento sincero de reparar el daño causado. Por ejemplo, cuando un niño le quita un juguete a otro, su padre le puede preguntar cómo se sentiría él si alguien le hicieran lo mismo, y luego decirle que se imagine cómo se debe sentir el otro niño.

La inducción, como otras formas de disciplina, hace que el niño sea consciente de la desaprobación de sus padres, pero también supone

una oportunidad de aprendizaje social. Al poner de relieve el malestar de la víctima y preguntar al niño cómo se sentiría él en las mismas circunstancias, el padre permite que se activen los mecanismos que despiertan la empatia. Por ejemplo, el padre puede pedir al niño que se acerque al otro y lo mire a los ojos. Las lágrimas del otro niño y su expresión de tristeza podrán dar origen a una respuesta automática de imitación en el transgresor que, muy probablemente, también romperá a llorar. Del mismo modo, pedirle al níño que imagine cómo se siente el otro también puede dar lugar a una asociación mediada. De esta manera, la ansiedad empática inicial se metamorfosea en una sensación de culpa y en la necesidad de reparar el daño causado.

Según Hoffman, la disciplina por inducción es como un guión que sigue una trama previsible. Primero, «[la] transgresión del niño, después [la] inducción del padre, después [la] sensación de ansiedad empática y [de] culpa del niño» y, al final, la propuesta de una respuesta reparadora por parte del padre —una disculpa, un abrazo o un beso a la víctima— y una sensación de alivio y de disminución de la culpa en el niño. Estos guiones se van acumulando en la memoria y pasan a formar parte de los circuitos cerebrales. Cada guión que se consigna en la memoria hace más profundo el repertorio de experiencias empáticas del niño y le ofrece una biblioteca mental de experiencias a las que recurrir en futuros contactos sociales.[45]

En general, el niño empieza a encontrarse con estos guiones de inducción hacia el tercer año de vida, cuando la disciplina de los padres se hace más sofisticada y la comunicación entre ellos y el niño se hace más rica, más variada y más interactiva.[46] Curiosamente, esta etapa del desarrollo empático suele darse muy poco después de que el niño se pueda reconocer en el espejo, señal de que ya tiene conciencia de sí mismo. La disciplina por inducción funciona en esta etapa porque el niño empieza a darse cuenta de que los demás tienen estados internos —emociones, deseos, pensamientos— que con frecuencia difieren de los suyos.[47] Éste es el inicio del yo reflexivo. La sensación cada vez más acusada de la propia individualidad y el reconocimiento de que los demás son seres independientes con sus propios pensamientos y sentimientos permiten que el niño aprenda a ser más empático mediante la disciplina por inducción.

La disciplina por inducción exige un difícil equilibrio. Hoffman nos recuerda que los padres son unas figuras muy poderosas en la vida de un niño. Son quienes le cuidan y le ofrecen un medio de contacto

emocional y personal con el mundo. Su capacidad de imponer su voluntad, atraer la atención del niño y retirarle su afecto, los convierte en una fuerza formidable en la vida del niño. Dicho esto, si uno de los padres es demasiado indulgente y no ofrece un marco disciplinario previsible, el niño puede acabar por no hacer caso de lo que le diga. Por otra parte, si los padres controlan y abruman demasiado al niño con su autoritarismo, es probable que se vuelva agresivo o rechace el contacto emocional. Los padres adecuados —como diría Winnicott— aplican la presión adecuada durante el momento disciplinario para que el niño esté abierto a escuchar lo que tengan que decirle sobre el daño que haya podido causar a otro. Si la conducta del niño se aborda sin críticas pero con seriedad, lo más probable es que sienta ansiedad empática y culpa, y el deseo de reparar el daño causado.

Lo que la disciplina por inducción realmente enseña al niño es la base de la moralidad humana: responsabilidad por los propios actos, compasión, voluntad de ayudar y confortar a los demás, y un sentido adecuado de la justicia y el juego limpio. En el fondo, el desarrollo de un sentido moral y el desarrollo de la empatía son lo mismo.

Cuando hablamos de culpa ha de quedar claro que no la confundimos con la vergüenza. Muchas veces, los dos términos se usan indistintamente cuando en realidad son totalmente diferentes. La culpa puede generar ansiedad empática y el deseo de tender la mano y reparar el daño causado, pero la vergüenza denigra el ser de la persona y hace que se sienta despreciable. Sentirse avergonzado es sentirse rechazado. La vergüenza es una forma de aislar a la persona del «nosotros» colectivo, de marginarla y convertirla en «no persona». La vergüenza tiene el efecto de sofocar el impulso empático innato. Si una persona se siente como si no existiera, si se la excluye socialmente y carece de autoestima, no podrá recurrir a sus reservas empáticas para ponerse en el lugar de otra. Incapaz de conectar emocionalmente con los demás, se retrae o canaliza su sensación de abandono descargando su furia en otros. ¿Y por qué esta furia? Porque suele ser la única manera que le queda de comunicarse y relacionarse. En cada sociedad se encuentra la figura del «solitario» aislado de la sociedad y lleno de ira hacia sus semejantes.

Hacer que alguien se sienta culpable es apelar a su humanidad para que haga lo correcto por otra persona. A diferencia de la vergüenza, que aisla a la persona de la humanidad, la culpa es un mecanismo interno que le recuerda su profunda conexión social con los demás y la necesidad de restablecer los vínculos sociales.

La culpa se debe manejar con cuidado. Si la disciplina de los padres basada en la inducción genera en el niño un exceso de culpa, es probable que el niño crezca sintiendo que, haga lo que haga, nunca podrá enmendar ningún daño ni restablecer los vínculos sociales. Por otro lado, si la disciplina por inducción no genera en el niño un mínimo de culpa, crecerá sin la capacidad de reflexionar sobre la influencia que tiene su conducta en los demás y no podrá generar una ansiedad empática suficiente para reparar los vínculos sociales. Los padres adecuados hacen que el niño sepa que ha hecho algo mal, pero lo hacen con afecto para que el niño también sepa que sigue siendo querido y respetado como persona. Si los padres le explican lo que puede estar sintiendo la otra persona y le preguntan cómo se sentiría él en la misma situación, le hacen saber que confían en su bondad innata y en su deseo de empatizar con otros y de reparar el daño que pueda causar. Es igualmente importante que los padres hagan saber al niño que no lo quieren menos por su mala conducta. Nadie es perfecto. Lo mejor que podemos esperar unos de otros es que aprendamos de nuestras faltas y que en el futuro intentemos actuar mejor.

Cuando un padre avergüenza a su hijo le comunica que no está a la altura de lo que espera de él y que no es digno de su respeto. El objetivo del acto disciplinario lo conforman las expectativas del padre, no la humanidad del niño. El niño se queda con la impresión de que todo su ser es una decepción y de que si no se atiene a la «imagen ideal» de lo que sus padres esperan de él se verá rechazado.

Las culturas basadas en la vergüenza y las basadas en la culpa crean seres humanos muy diferentes. Según la filósofa estadounidense Martha Nussbaum:

> La culpa moral es mucho mejor que la vergüenza, porque se puede expiar y no mancilla la totalidad del propio ser. Es una emoción dignificada y compatible con el optimismo ante las propias posibilidades [...]. En lugar de exigir la perfección de una manera severa y agobiante, [la moralidad] mantiene la imperfección del niño, pero le dice que el mundo contiene posibilidades de misericordia y de perdón y que se le quiere como a una persona que tiene interés y valor por derecho propio. Por lo tanto, no debe temer que su imperfección humana provoque la destrucción del mundo. Y puesto que no está asolado por una vergüenza aniquiladora a causa de su imperfección, tendrá menos necesidad de sentir envidia y celos, unas emociones que expresan su deseo de un control omnipotente de las fuentes de lo que es bueno.[48]

Lo irónico es que cuando una cultura basada en la vergüenza intenta alcanzar los niveles más elevados de perfección moral, acaba creando una cultura de envidia, celos y odio hacia uno mismo y hacia los demás. A lo largo de la historia, las culturas basadas en la vergüenza han sido las más agresivas y violentas, porque sofocan el impulso empático y, con él, la capacidad de sentir el sufrimiento de los demás y de responder a él con compasión. Cuando un niño crece en una cultura basada en la vergüenza creyendo que si no logra alcanzar un ideal de perfección o de pureza deberá sufrir la ira de la comunidad, tenderá a juzgar a los demás según los mismos criterios rígidos e inflexibles. Carente de empatia, será incapaz de sentir el sufrimiento ajeno como si fuera suyo y, en consecuencia, tenderá a considerar que si otra persona sufre es porque lo merece al no haber logrado el nivel de perfección que espera la sociedad.

Aún hay sociedades tradicionales con culturas basadas en la vergüenza. No es raro saber de una mujer que ha sido violada por varios hombres y que después ha sido lapidada por su familia y por sus vecinos por haber mancillado su honor. En lugar de sentir empatia con su sufrimiento, la comunidad le inflige un castigo aún mayor quitándole la vida. Para la comunidad, la mujer carga con la vergüenza de la violación a pesar de haber sido la víctima. Para su familia y sus vecinos ha quedado mancillada para siempre y esto la convierte en un objeto repugnante que se debe eliminar. El poder que tienen las culturas basadas en la vergüenza para sofocar la empatia y transformar a seres humanos en monstruos es aterrador.

Es necesario destacar que la disciplina por inducción es un instrumento de aprendizaje relativamente nuevo y que quizá sea el cambio más revolucionario de la historia en cuanto a las prácticas de educación infantil. Antes, cuando un niño se portaba mal se solía enfrentar al castigo corporal y a la vergüenza. Los padres aún no habían sido aculturados en el pensamiento terapéutico y no sabían guiar al niño mediante la inducción. Lograr que un niño entienda cómo afecta su mala conducta a los demás y cómo se sentiría si él fuera la víctima de esa conducta exige que los padres posean una conciencia psicológica bien desarrollada. Ayudar a un niño pequeño a que reflexione sobre su conducta, sienta culpa y remordimiento e intente reparar el daño causado es un proceso profundamente terapéutico. En el fondo, el padre actúa como el primer psicoterapeuta del niño, ayudándolo a formar las conexiones emocionales adecuadas para favorecer una conducta prosocial. Esta forma

de educación infantil habría sido inimaginable antes de la era de la conciencia psicológica.

Freud habría considerado un desatino la noción de disciplina por inducción. Aunque él creía que la culpa es esencial para establecer un sentido moral, su concepto de culpa se deriva de la premisa opuesta a la planteada por los teóricos de las relaciones de objeto y los partidarios de la teoría del apego. Freud creía que la culpa surgía del miedo al castigo por parte de los padres, no del sufrimiento ajeno. Los bebés nacen siendo narcisistas y libran continuamente una guerra de voluntades con sus padres para satisfacer sus propios intereses libidinales. Según Freud, por un lado el bebé teme el control y la autoridad de sus padres y por otro necesita su protección para sobrevivir. En consecuencia, la relación del niño con sus padres es ambivalente y manipuladora desde el principio, y el niño hace uso sin cesar de diversos medios con el fin de obtener lo que necesita, aunque siempre con temor a sufrir represalias o abandono. Para Freud, el miedo a perder la protección de los padres es lo que genera la culpa y condiciona al niño para que adquiera un sentido moral.

> Entonces, hemos tomado noticia de dos diversos orígenes del sentimiento de culpa: la angustia frente a la autoridad y, más tarde, la angustia frente al superyó. La primera compele a renunciar a satisfacciones pulsionales; la segunda esfuerza, además, a la punición, puesto que no se puede ocultar ante el superyó la persistencia de los deseos prohibidos.[49]

Así pues, para Freud el sentimiento de culpa surge del miedo al castigo por parte de los padres. Más adelante, esa culpa se interioriza y condiciona al niño para que sea moral por miedo al castigo de los padres y, más adelante, de la sociedad. En este contexto, la moralidad se induce negativamente. A pesar del impulso instintivo de satisfacer su voluntad egocéntrica a costa de los demás, el ser humano es moral para evitar el castigo. Freud, al igual que Hobbes, creía que las sociedades se han creado para limitar los intereses personales y para que el ser humano no se descontrole, y que la conducta moral se impone en forma de leyes que garantizan un mínimo de cohesión social.

Con todo, la pesimista visión freudiana de la naturaleza humana no fue aceptada por todo el mundo en aquella época. En 1919, el sociólogo británico Wilfred Trotter propuso la tesis de que los seres humanos

son animales gregarios cuyo impulso instintivo es protegerse mutuamente y que esta conducta favoreció la supervivencia tanto del individuo como del grupo. Según Trotter, el altruismo es la forma en que el ser humano expresa este instinto gregario y se halla en el núcleo de nuestro ser biológico. Esta interpretación de la selección natural contradecía la visión ortodoxa de la época de Freud al decir que el ser humano se siente responsable de sus semejantes y les ofrece su ayuda. La medida en que una persona se siente responsable de otras personas ajenas a su familia extendida está condicionada por el contexto de la sociedad en la que vive.

La teoría de Trotter era inconcebible para Freud porque, de ser correcta, el relato por él urdido con tanto detalle sería pura ficción y carecería de una base biológica sólida. Freud replicó a Trotter con esta otra tesis:

> Osemos por eso corregir el enunciado de Trotter según el cual el ser humano es un animal gregario (*Herdentier*), diciendo que es más bien un animal de horda (*Hordentier*), el miembro de una horda dirigida por un jefe.[50]

Según el relato freudiano, el padre es en la horda una figura de autoridad poderosa, dominante y cruel que infunde una lealtad inquebrantable. Llenos de ira contra su padre, los hijos conspiran sin cesar para derrocarlo y acabar con él, y así poder disfrutar del placer del incesto con su madre y reinar sobre la horda.

La investigación del desarrollo emocional y cognitivo del bebé durante los últimos cincuenta años ha acabado enterrando la explicación más bien estrambótica que hizo Freud de la naturaleza humana. Trotter había dado con algo importante y tanto los teóricos de las relaciones de objeto como los investigadores del desarrollo infantil confirmaron sus sospechas. Ahora sabemos que la ansiedad empática se hereda biológicamente. Cuando se activa como resultado de la exposición al sufrimiento ajeno, sobre todo si uno sospecha que, de algún modo, puede ser en cierta medida responsable de la situación del otro, puede generar sensación de culpa y el deseo de reparar el daño.

Conviene destacar la observación hecha anteriormente de que la ansiedad empática, la culpa y el deseo de reparar el daño están limitados por la selección natural. La expresión empática presenta unos umbrales mínimos y unos límites externos. Hay innumerables situaciones

donde el sufrimiento de otros no basta para activar la ansiedad empática: quizá porque son desconocidos, porque son miembros de grupos que por condicionamiento social están mal vistos o considerados, o porque sus dificultades no parecen inmediatas ni en el tiempo ni en el espacio. Una persona también puede sentir un exceso de empatia, algo que Hoffman define como

> un proceso involuntario que se produce cuando la ansiedad empática de un observador se hace tan dolorosa e intolerable que se transforma en una sensación de sufrimiento personal cuya intensidad puede anular por completo la empatía.[51]

Quienes cuidan de otras personas, especialmente en los campos de la enfermería y de la medicina, son vulnerables a lo que se llama «fatiga de la compasión». Lo mismo les ocurre a otros profesionales, como los asistentes sociales y quienes prestan auxilio en zonas de guerra o en catástrofes naturales. Un exceso continuo de empatia puede llegar a embotar la respuesta empática, y causar agotamiento y retraimiento emocional.

Si todo el mundo sintiera ansiedad empática y actuara de una manera altruista a cada instante, no podría atender lo suficiente a sus propias necesidades de bienestar emocional, cognitivo y físico. Nuestra fisiología parece entender esto y establece unos umbrales mínimos y unos límites máximos a nuestra respuesta empática.

En la etapa preescolar, el desarrollo de la empatia se acelera cuando los niños adquieren la capacidad lingüística necesaria para expresar emociones.[52] Los niños también empiezan a leer entre líneas y a entender que el aspecto y la conducta de las personas pueden ocultar sentimientos muy diferentes.[53]

Entre los 4 y los 5 años de edad, los niños desarrollan el sentido de la reciprocidad social. Entienden cuál es la respuesta social que se espera de ellos cuando se relacionan con otros niños y son capaces de sentir culpa si otro niño se disgusta porque no responden del mismo modo.[54] Por ejemplo, si un niño comparte sus juguetes con otro y éste se niega a corresponder compartiendo los suyos, haciendo que el primero rompa a llorar, la sensación de culpa del segundo puede provocar una respuesta empática y hacer que busque alguna clase de reparación.

Hacia los 7 años de edad el niño empieza a percibir cuándo experimenta una respuesta empática ante el sufrimiento ajeno. En un estudio

con niños de 5, 7, 8 y 13 años de edad, se comprobó que los niños de 7 o más años eran conscientes de ser empátieos y que los más pequeños no lo eran. A estos niños se les proyectaron películas donde aparecían otros niños en situaciones muy estresantes, como un niño que era castigado injustamente por su padre, un niño discapacitado que aprendía a subir escaleras con bastón y un niño separado de su familia a la fuerza. Los niños de 7 o más años manifestaron su tristeza por las situaciones de los niños de las películas, lo que indica que eran conscientes de que su tristeza respondía al sufrimiento de los otros niños y de que sentían empatia. En cambio, los más pequeños no podían entender que la tristeza que sentían tenía una relación causal con el hecho de haber visto el sufrimiento de aquellos otros niños. No eran conscientes de que sentían empatia.[55]

Entre los 6 y los 8 años de edad, los niños añaden a su repertorio moral el sentido de obligación social. Por ejemplo, aprenden que cumplir las promesas es esencial para conservar las amistades y que no hacerlo puede provocar una sensación de traición y causar dolor.[56] Como antes, si esta conducta provoca un sentimiento de culpa y el deseo de reparar el daño, es que el niño se está convirtiendo en un ser moral.

Los niños de 8 a 9 años de edad pueden notar el nivel de autoestima de los demás.[57] También son capaces de modificar su respuesta empática en función de posibles circunstancias atenuantes. Por ejemplo, se preguntó a unos niños hasta qué punto se enfadarían si otro niño les robara su gato. Luego se les dijo que el otro niño tenía un gato que se había escapado y que sus padres no querían llevarle otro. Tras saber qué había impulsado al otro niño a cometer la transgresión, los niños «de 8 o más años de edad dijeron que no estarían tan enfadados», a diferencia de los niños de un grupo de control que no habían recibido esta información. Sin embargo, esta misma información no tuvo ningún efecto en los niños de 7 años de edad o menos, lo que indica que no se empiezan a tener en cuenta las experiencias pasadas de los demás en su respuesta emocional hasta los 8 años de edad aproximadamente.[58]

Los niños de 10 a 12 años de edad también pueden pensar de una manera moralmente abstracta sobre la manera de actuar en la sociedad más amplia. Pueden tener una sensación de culpa y de obligación moral que va más allá de las circunstancias inmediatas. Empiezan a reflexionar sobre lo que significa ser una persona buena y moralmente recta, y actúan con una brújula moral interna que los guía por el buen

camino. El sentimiento de culpa se ha hecho abstracto. Acaban interiorizando un sentido de culpa social que les produce angustia cuando no actúan de acuerdo con las normas morales de la sociedad.[59]

Hacia los 10 u 11 años de edad, los niños ya entienden que se puedan tener sentimientos contradictorios; por ejemplo, un niño puede sentirse avergonzado de tener un hermano discapacitado, pero al mismo tiempo puede sentir empatia con él.[60] Más o menos a esa edad también se dan cuenta de que pueden surgir sentimientos negativos tanto en respuesta a sucesos inmediatos como a recuerdos del pasado.[61]

A principios de la adolescencia —de los 12 a los 13 años de edad— los niños distinguen mucho mejor sus respuestas emocionales a los demás. También pueden detectar diversos niveles de expresión emocional en los demás, hasta el punto de sentir si el estado de ánimo de otra persona refleja algo más que las simples circunstancias actuales. Por ejemplo, la tristeza de alguien puede reflejar una depresión más profunda porque parece excesiva para la situación inmediata.[62]

En el camino hacia una conciencia empática plenamente desarrollada llega un momento en que el adolescente es capaz de captar toda la existencia de otra persona en el plano emocional y cognitivo, y generar una respuesta empática a la totalidad de su experiencia y de su ser. Por ejemplo, podría sentir empatía con la pobreza en la que vive otra persona o con la discapacidad física o mental de otra. Incluso podría sentir empatia con una persona por razones de las que la persona misma no es consciente. Hoffman relata la respuesta empática de un estudiante ante las circunstancias de un niño de las que el niño mismo no era consciente:

> La madre de mi primo había muerto. Él era demasiado pequeño para entenderlo y seguía con sus juguetes. Yo intentaba sonreír y jugar con él, pero no dejaba de pensar en cómo le afectaría el hecho de haber perdido a su madre. Ya no le podría dar aquellos abrazos tan cariñosos cuando se diera un golpe en la rodilla [...]. Sólo podía pensar en lo mucho que echaría en falta la ternura de su madre. Pero él no se daba cuenta. Pensaba que todo iba bien.[63]

Por último, la forma más avanzada de respuesta empática es la capacidad de sentir como propio el sufrimiento de grupos de personas o incluso de otras especies.[64] En muchas ocasiones esto sucede cuando se siente empatia con una persona cuyo sufrimiento es representativo del

sufrimiento de todo un grupo; como ejemplos de estos grupos cabe citar ciertas minorías religiosas, las mujeres maltratadas o las personas homosexuales que sufren bajo una cultura dominante. Cuando la empatia se universaliza hasta abarcar grupos enteros y categorías de seres se acerca a la noción de una conciencia universal.

La *Encuesta mundial de valores (World Values Survey)*, que se examinará en el capítulo 11, revela una clara tendencia a la universalización de la empatia entre las generaciones más jóvenes, por lo menos en los países más desarrollados. Esta universalización de la conciencia empática obedece a cambios fundamentales en la conducta de apego y la educación de los niños, a la prolongación de la adolescencia, al contacto con una mayor variedad de pueblos y culturas, al alcance mundial de las comunicaciones, a la creciente interdependencia económica y a un estilo de vida cada vez más cosmopolita.

ALTRUISMO E INTERÉS PERSONAL

Poco después de que Charles Darwin publicara su teoría de la selección natural, Herbert Spencer le aplicó su propia interpretación para afirmar que era la prueba científica de que la vida es una lucha competitiva y despiadada donde domina el interés personal y sólo sobrevive el más fuerte. Pero otros no lo veían tan claro. Para el científico ruso Piotr Alexeievich Kropotkin, la supervivencia también depende de la cooperación y la reciprocidad. Desde que Darwin publicara su teoría, el debate entre científicos, teóricos sociales y filósofos sobre la «naturaleza de la naturaleza», y especialmente sobre la naturaleza humana, no ha dejado de recrudecerse; todos plantean sus posturas con una vehemencia que indica lo importante que es esta cuestión para nuestra especie. En un sentido existencial, ansiamos saber quiénes somos y qué nos impulsa. ¿Qué significa ser un ser humano?

Los nuevos estudios sobre el desarrollo infantil —por no hablar de la abundancia de datos nuevos sobre la conducta de otros mamíferos— ofrecen algunas respuestas provisionales a la antiquísima cuestión del significado de la naturaleza humana.

Somos animales al mismo tiempo cooperadores y competidores. Pero es la primera sensibilidad la que está cableada en nuestra biología y establece las reglas básicas. Somos, ante todo, una especie social. En este contexto, a veces competimos mirando por nuestros propios inte-

reses. Sin embargo, si nuestros intereses se desvían excesivamente del vínculo social, nos arriesgamos a caer en el aislamiento.

Los partidarios de la imagen de la naturaleza humana basada en el interés responderán a esto diciendo que la tendencia humana a actuar con reciprocidad —la cooperación— es más una negociación del tipo «lo uno por lo otro» que una expresión de la voluntad de ayudar a nuestros semejantes. Incluso en el caso del altruismo, que es la manifestación extrema de la empatia, los cínicos dirán que la decisión de sacrificarse por otros supone unos objetivos egoístas más sutiles. Por ejemplo, podríamos hacer un acto de altruismo para aliviar nuestro estrés, para sentir alegría y placer personal al ayudar a otro, porque sentimos que añadirá unos puntos más a nuestro marcador moral o porque elevará nuestro estatus en la comunidad. Así pues, lo que parece que son actos de altruismo, en el fondo son intentos de camuflar un egoísmo sutil que alimenta nuestros impulsos libidinales y nuestras metas utilitarias.

La cuestión de si el altruismo es realmente innato y desinteresado es difícil de evaluar. En el pasado teníamos que recurrir a pruebas anecdóticas, a ejemplos aparentemente heroicos de altruismo: gente normal y corriente que hace unos sacrificios extraordinarios, a veces incluso dando su vida por ayudar a otros. Y está claro que cualquier persona podría citar ejemplos personales de esta clase de conducta. Pero ¿cómo averiguar si el altruismo, en su forma más pura, es algo habitual o extraordinario?

En los últimos años, varios investigadores han diseñado estudios experimentales muy ingeniosos para poner a prueba la tesis del altruismo puro. Los resultados obtenidos proporcionan más y más pruebas de que somos empáticos por naturaleza y de que el altruismo es la expresión de empatía más desarrollada.

Un estudio llevado a cabo por investigadores de la Universidad de Yale con bebés de 6 a 10 meses de edad y publicado en la revista *Nature* en 2007, se preguntaba si los bebés podrían distinguir entre unos «buenos samaritanos» y otras personas «malas» con los demás, y a cuáles hallarían más atractivas. Los resultados fueron reveladores: los bebés de muy corta edad, aun antes de haber desarrollado la sensación más rudimentaria de sí mismos, preferían a las personas que ayudaban a los demás antes que a las «malas».

Los investigadores llevaron a cabo dos experimentos. En el primero, los bebés veían a un montañero de madera al pie de un cerro. En los

dos primeros intentos de subir por el cerro, el alpinista fracasaba. Al tercer intento, «o bien era ayudado por una persona "buena" que lo empujaba por detrás, o bien era empujado colina abajo por una persona "mala"».[65] Luego se animaba a los bebés a elegir entre la persona buena y la mala tomando una de ellas. Catorce de los dieciséis bebés de 10 meses de edad y los doce bebés de 6 meses eligieron a la persona buena.[66]

En el segundo experimento, el montañero se acercaba en primer lugar a la persona buena, algo nada sorprendente, y luego se acercaba a la mala, algo que sí era sorprendente. Los bebés de 10 meses de edad se quedaban mirando más tiempo la segunda situación, «lo que indicaba su sorpresa porque el montañero se acercara a alguien que le había hecho una mala pasada». En cambio, «los niños de 6 meses de edad miraban las dos situaciones por igual, lo que indica que aún no entendían por qué habría de ser diferente la actitud del montañero hacia las dos personas, aunque seguían prefiriendo a la buena antes que a la mala». Según los investigadores, el segundo resultado podría revelar que «la capacidad para la evaluación social podría desarrollarse antes que la capacidad para inferir evaluaciones hechas por otros».[67]

Los investigadores concluyeron:

> La capacidad de evaluar a las personas por sus actos sociales también puede servir de base para el desarrollo de un sistema de cognición moral. Está claro que muchos aspectos de un sistema moral plenamente desarrollado superan la capacidad preverbal del niño. Pero la capacidad de distinguir entre quienes realizan actos sociales positivos o negativos puede ser la base de un sistema que acabe conteniendo unos conceptos más abstractos del bien y del mal.[68]

Los estudios de Yale indican que los bebés con menos de un año de edad son capaces de distinguir la conducta social de la antisocial. Otros estudios más recientes indican que, hacia los 18 meses de edad, los niños son capaces de actuar de una manera altruista. El psicólogo Felix Warneken, del Max-Planck-Institut für evolutionäre Anthropologie, publicó los resultados de un estudio de niños de esta edad que manifestaban una conducta altruista mucho antes de lo que se pensaba, demostrando de nuevo la naturaleza biológica del altruismo humano.

Warneken realizaba una serie de tareas a la vista de los niños, como apilar libros o colgar toallas con pinzas. De vez en cuando hacía ver

que tenía algún problema con las tareas y dejaba caer las pinzas o derribaba el montón de libros. Cada uno de los veinticuatro niños se acercó gateando hasta él para ayudarlo a recoger las pinzas o los libros, pero sólo cuando los gestos faciales y corporales de Warneken indicaban que necesitaba ayuda. Con el fin de no desvirtuar el experimento condicionando a los niños a socorrerlo a cambio de elogios, Warneken no les pedía ayuda ni les daba las gracias si se le daban. Warneken destaca que los bebés no le ayudaban cuando tiraba un libro o una pinza al suelo adrede, sino sólo cuando estaba claro que necesitaba apoyo, lo que indica una gran sensibilidad hacia sus problemas y la voluntad de ayudarlo.[69] Los bebés manifestaron un altruismo puro, sin esperar nada a cambio.

A pesar de las pruebas cada vez más abundantes de que el ser humano está cableado para la empatia y que la expresa con actos altruistas, los detractores de esta noción se aferran al argumento de que las personas actúan de este modo porque, mediante la experiencia y el condicionamiento, han aprendido que ayudar a otra persona reduce su ansiedad empática, les proporciona una sensación de alivio y, en ocasiones, hasta placer por haber actuado de una manera moralmente responsable. Hoffman señala que el hecho de que una persona se sienta mejor por haber podido ayudar a otra no quiere decir que éste sea el único motivo, ni el más importante, para actuar de una manera altruista. El placer puede ser una consecuencia inesperada del altruismo, pero no un factor motivador esencial. Hoffman concluye que «no hay pruebas de que la gente ayude a sentirse bien, y sí las hay de lo contrario».[70]

Las pruebas de las que habla Hoffman son convincentes. A principios de la década de 1990, C. Daniel Batson realizó varios experimentos que demostraban que la respuesta empática en forma de altruismo puro es muy común. En la primera serie de experimentos, Batson comprobó la hipótesis de que la principal motivación para que un observador ayude a alguien que lo necesita es aliviar su ansiedad empática. En otras palabras, la persona presta ayuda por su propio interés. Puesto que la ansiedad empática del observador sólo se puede reducir yendo en ayuda de la persona necesitada o rehuyendo la situación, el experimento creaba las condiciones para una huida fácil o difícil. Para reducir su ansiedad empática, las personas con poca empatía tenderán a rehuir la escena si les es relativamente fácil hacerlo. Por otro lado, las personas con mucha empatía tenderán a ayudar, aunque la posibilidad de evitar la escena sea relativamente fácil porque su principal motiva-

ción es el altruismo puro, es decir, ayudar a la otra persona en lugar de aliviar su propia ansiedad empática.

A algunos sujetos se les dijo que, si no ayudaban, se verían obligados a seguir viendo a una persona que recibía descargas eléctricas (abandono difícil). A otros se les dijo que podían irse sin necesidad de presenciar las descargas (abandono fácil). Los resultados indican que sólo optaron por el abandono fácil los observadores que sentían un gran malestar, pero tenían poca empatía. Sin embargo, los que presentaban unos niveles elevados de empatia no optaron en ningún caso por el abandono fácil.

El objetivo de la segunda serie de experimentos era comprobar la hipótesis de que algunas personas actúan de una manera altruista por temor a que, si no lo hacen, quedarán en evidencia ante los demás y perderán prestigio moral en la comunidad. Batson dijo a los participantes que había una víctima, una joven, que necesitaba ayuda. Para saber si la decisión de ayudar a otra persona depende del temor a lo que otros puedan decir o pensar, Batson añadió otra información para justificar el hecho de no ayudar.

A los sujetos del estudio se les dijo que otras personas se habían negado a ayudar a la víctima pensando que esto les daría una justificación para abstenerse de intervenir. Todos los sujetos —con poca y con mucha empatia— debían expresar en un formulario si estaban dispuestos a dedicar tiempo a ayudar a la joven. En el mismo formulario constaban las respuestas de otras personas. En uno de los formularios se decía a los sujetos que cinco de un total de siete personas se habían comprometido a ayudar (poca justificación para no ayudar); en el otro formulario se les decía que sólo lo habían hecho dos de las siete (mucha justificación para no ayudar). Como era de esperar, los sujetos con poca empatia tendían más a ayudar a la joven si veían que la mayoría del resto de personas se había comprometido a hacerlo, pero tendían menos a ayudarla si la mayoría también se había negado. Por su parte, los sujetos con mucha empatia se comprometieron a ayudar a la joven con independencia de lo que hubieran decidido las otras personas.[71]

La tercera serie de experimentos tenía como objetivo comprobar la hipótesis de que el altruismo está motivado por el deseo de sentir alegría empática y que prestar ayuda a la víctima es un simple medio para lograr este fin egoísta. Por otro lado, la hipótesis del altruismo empático afirma que la alegría que siente quien ayuda es «una consecuencia, pero no el fin, de haber ayudado a quien lo necesitaba».[72]

A los sujetos se les habló de una persona que necesitaba ayuda y luego se les dio a elegir entre recibir información actualizada sobre su situación o conocer la situación de otra persona. Antes de que los sujetos eligieran se les daba un informe elaborado por expertos sobre la probabilidad de que la situación de la víctima hubiera mejorado mucho en el momento en que recibieran la información actualizada. A unos se les dijo que la probabilidad de mejora sólo era del 20 %, a otros que era del 50 % y a otros que era del 80 %. La hipótesis era que si la empatía con otra persona en dificultades se activa por la necesidad de sentir alegría empática, habría una correlación lineal entre la probabilidad de que la situación de la víctima mejorara y la opción de estar al corriente de su situación. En otras palabras, pocos sujetos optarían por recibir la información actualizada si sólo hubiera una probabilidad del 20 % de que hubiera mejorado, más sujetos elegirían recibirla si la probabilidad de mejora fuera del 50 %, y aún la elegirían más si la probabilidad de mejora fuera del 80 %.[73]

Sin embargo, si la principal preocupación de los sujetos fuera el bienestar de la persona necesitada de ayuda, el deseo de recibir información sobre su situación debería ser mayor en el nivel del 50 %, cuando hay más dudas sobre sus circunstancias. En otras palabras, la pauta debería ser curva en lugar de lineal. En la medida en que los sujetos supieran que la probabilidad de mejora sería del 20 % o del 80 %, tenderían a elegir menos que se los pusiera al corriente de la situación.

Los resultados del experimento indican que los sujetos con mucha empatía estaban interesados en saber de la persona que necesitaba ayuda y que su interés fue máximo en el nivel del 50 %, con el pronóstico más incierto, lo que confirmaba que lo que los motivaba era la preocupación por la situación de la persona, no el deseo de sentir alegría. Si no hubiera sido así, los sujetos habrían mostrado menos interés en estar al corriente de su situación si sólo hubiera habido un 20 % de probabilidades de que mejorara, y habrían mostrado más interés si el porcentaje previsto de mejora hubiera sido del 80 %. Por su parte, los

yo

sentir la alegría de oír buenas noticias que conocer la verdadera situación de la persona.[74]

Batson matiza la tesis altruismo-empatia con la observación de que si ayudar a otra persona supone un dolor excesivo para quien presta

ayuda —por ejemplo, recibiendo descargas eléctricas muy dolorosas aunque inofensivas— quienes dicen sentir mucha empatía por la persona que necesita ayuda pueden acabar anteponiendo su propio interés,[75] algo muy comprensible. Aun así, hay muchos casos de personas que se sacrifican por otras, a veces desconocidas, y hasta dan su vida por ellas. Bajo el terror nazi, miles de ciudadanos de países ocupados de toda Europa escondieron a judíos o los ayudaron a escapar, aun a riesgo de ser ejecutados en caso de ser descubiertos.

VARIACIONES CULTURALES DE LA EMPATÍA

Quienes se dedican al estudio del desarrollo infantil han podido identificar cada vez mejor las distintas etapas del desarrollo cognitivo y empático. Con todo, advierten que, aunque en este desarrollo parece que se da una pauta universal que se observa en todas las culturas, los estilos de apego y el condicionamiento cultural de cada sociedad determinan si este desarrollo se interrumpe en alguna etapa y/o sigue un camino divergente. En otras palabras, en unas condiciones que optimicen el enfoque pos-Bowlby de la conducta de apego, se espera que el desarrollo cognitivo y empático siga las líneas descritas aquí.

Una vez reconocido esto también es importante destacar que, virtualmente, si bien en todos los países desarrollados de Oriente y Occidente el estilo de crianza de apego pos-Bowlby es prácticamente universal, cada cultura llega a este estilo de crianza con sus propias tradiciones culturales y añadiendo un sello propio a este proceso.

Por ejemplo, en la cultura estadounidense, con su larga tradición glorificadora del individualismo y la autonomía personal, la crianza se puede centrar más en realzar la autoestima del niño. En cambio, en las culturas asiáticas, y sobre todo en China, Corea y Japón, donde tradicionalmente la crianza se ha centrado en preparar al niño para que se convierta en una parte armoniosa de las complejas relaciones que conforman la sociedad, en lugar de centrarse en formar a un individuo autónomo, se da más importancia a la autocrítica que a la autoestima en la formación de una sensibilidad empática bien desarrollada. En un artículo publicado en *Journal of Personality and Social Psychology*, Shinobu Kitayama, entre otros autores, sostiene que en estas culturas, donde el budismo ha destacado la compasión y el confucianismo ha hecho hincapié en los deberes de los distintos roles, es mucho más probable

que los padres, en su estilo de crianza, den más importancia a «encajar» que a «sobresalir».[76] Esta diferencia en los enfoques culturales influye en la forma en que los padres, y más adelante los enseñantes, disciplinan a los niños por medío de la inducción. Por ejemplo, en las escuelas estadounidenses abunda la enseñanza centrada en la autoestima. Si la conducta de un niño perjudica a otro, el enseñante le instará a reflexionar sobre el efecto que pueden haber tenido sus actos en la autoestima del otro niño y sobre el efecto que habría tenido en su propia autoestima el hecho de que alguien se hubiera portado de la misma manera con él.

En cambio, en una escuela japonesa, donde se destaca más la superación de uno mismo que ser el mejor, al final de cada jornada se pide a los niños que reflexionen —*hansei*— para determinar hasta qué punto «su actuación individual o colectiva ha estado o no a la altura de los objetivos de la clase».[77] Kitayama, entre otros, señala que, en la cultura japonesa, «la superación personal es un acto simbólico que afirma el valor de la relación de la que uno forma parte y da sentido al yo como una entidad totalmente interdependiente».[78] Dicho esto, si la conducta de un niño japonés hace sufrir a otro estudiante, el enseñante le pedirá que reflexione sobre el dolor que ha causado al otro niño y al grupo, y sobre el perjuicio que ha supuesto para la armonía de las relaciones en el aula. También puede preguntar al niño cómo se sentirían él mismo y el grupo si el otro estudiante le hubiera tratado de la misma forma, rompiendo la armonía de las relaciones en el aula. Lo más probable es que cualquiera de estos dos enfoques provoque culpa, ansiedad empática y el deseo de reparar el daño.

Aunque nuestra concepción de la naturaleza humana y nuestras ideas sobre la crianza de los hijos han cambiado radicalmente en estos últimos años, a nuestro pensamiento filosófico y político le cuesta demasiado ponerse al día. Aún nos regimos por los dogmas heredados de la Ilustración del siglo XVIII. Sin embargo, replantearse la naturaleza humana exige cuestionar el significado mismo del periplo humano y, con ello, nuestras creencias más preciadas sobre qué es importante, cómo definimos nuestras aspiraciones y cómo elegimos vivir nuestra vida.

Capítulo 5

REPLANTEAR EL SIGNIFICADO DEL PERIPLO HUMANO

En octubre de 2006, un grupo de trabajo de la Universidad de Harvard, responsable de revisar el currículo de educación general, propuso que todos los estudiantes siguieran un curso obligatorio sobre la materia «razón y fe». La propuesta sacudió al mundo académico y se convirtió en objeto de debate en todo el país. De repente, una cuestión sobre la que el *establishment* intelectual ya hacía mucho tiempo que se había posicionado saltaba de nuevo a los titulares y volvía a enfrentar a las comunidades académica y religiosa.

Las autoridades religiosas y varios académicos se volcaron en apoyo de la propuesta, sosteniendo que la institución educativa más venerable del país por fin había entrado en razón y reconocía el papel esencial que desempeña la fe en la vida de la mayoría de las personas. Una encuesta realizada en la UCLA en aquella misma época reveló que el 79 % de los estudiantes universitarios de primer año creían en Dios y que un 69 % rezaba y «hallaba fuerza, apoyo y guía en sus creencias religiosas».[1]

A los profesores más laicos de Harvard les preocupaba que obligar a los estudiantes a seguir ese curso pudiera abrir la puerta a un renacer religioso en el campus y a exigencias de introducir la religión en otros apartados del currículo. Se resistían a reabrir el antiguo debate sobre la fe y la razón que tantos enfrentamientos había originado durante casi dos siglos. Más importante aún, les preocupaba que la aquiescencia de Harvard pudiera sentar un precedente que llevara a implantar un curso similar en las universidades de todo el país.

Lo que empezó siendo una propuesta académica más bien inocente acabó dando origen a una profunda división que volvería a enfrentar dos visiones dominantes del mundo. El comité curricular intentó explicar que su intención no había sido hacer apología de la religión, sino ayudar a los estudiantes a examinar «la interacción entre la religión y diversos aspectos de la sociedad y la cultura nacional y/o internacio-

nal».[2] Su objetivo, dijeron, no había sido enfrentar la razón y la fe, sino aplicar la razón al examen de la fe para que los estudiantes estuvieran más preparados para reflexionar y debatir con conocimiento de causa sobre cuestiones religiosas. Su intento de calmar las aguas fracasó. Muchos columnistas, comentaristas políticos y presentadores de radio y televisión intervinieron deseosos de impulsar un debate más profundo en torno a los méritos relativos de dos posturas tan diferentes en relación con la conciencia humana.

Varias semanas después de presentarla, la propuesta fue rechazada de plano. En lugar de ella, el grupo de trabajo propuso que los cursos sobre la religión y la fe fueran sustituidos por otros dedicados a «lo que significa ser un ser humano».[3]

Aunque la tempestad que desencadenó la propuesta de Harvard fue breve, trajo reminiscencias de los muchos intentos anteriores de reconciliar razón y fe. A finales de la Edad Media, Tomás de Aquino ya se había enfrentado a las mismas cuestiones. En el siglo XIII, la visión cristiana del mundo cuidadosamente urdida por Agustín de Hipona en los inicios de la hegemonía de su Iglesia empezaba a deshacerse. De los oscuros recovecos de la vida feudal empezaba a surgir una economía de mercado. Las nuevas tecnologías —sobre todo los molinos de viento y de agua, y las nuevas herramientas para la agricultura— hicieron que aumentara la producción agrícola, y el consiguiente aumento de excedentes hizo crecer la población y la vida urbana por primera vez desde la caída del Imperio romano. Los nuevos adelantos tecnológicos estimularon el interés en formas más racionales de organizar la vida. El redescubrimiento de la filosofía y la ciencia de la antigua Grecia —los musulmanes reintrodujeron los textos antiguos en Europa a través de España— despertaron en los escolásticos cristianos el interés por el pensamiento lógico y racional.

En el siglo XIII, el ordenamiento racional de la acción y del pensamiento había cobrado vida propia y empezó a poner en entredicho la doctrina de la Iglesia basada en la fe. Había nacido un método práctico para organizar la vida en este mundo que ayudaba a mejorar la suerte de la humanidad. Pero no pasó demasiado tiempo hasta que la racionalización mundanal hubo de enfrentarse a otra clase de salvación y de gracia.

Tomás de Aquino (1225-1274), el gran escolástico del siglo XIII, se propuso reconciliar estas dos formas tan distintas de entender y ordenar la realidad con la esperanza de salvar la fe sin condenar la razón. En

dos de sus obras, *Suma teológica* y *Suma contra gentiles*, Tomás de Aquino trató de armonizar la lógica y la filosofía aristotélica con la teología cristiana en lo que estudiosos posteriores llamaron «la delicada síntesis». Tomás de Aquino coincidía con Aristóteles en que el universo está ordenado y en que la razón puede ayudar al hombre a entender mejor el mundo de lo creado. Pero, según Tomás, esto es posible porque Dios ha creado este universo ordenado y racional. Por lo tanto, la razón humana abre al hombre una ventana a lo divino. Cuando entendemos el universo de Dios con la ayuda de la razón, nos acercamos más a Él. Como comenta el historiador medieval R. S. Hoyt, «al armonizar la filosofía de Aristóteles con la doctrina cristiana, es el elemento aristotélico el que se debe amoldar al sistema cristiano, no al revés».[4] En otras palabras, la razón es un don que Dios ha concedido al hombre para que reafirme su fe en un universo racional de inspiración divina. Pero la razón sólo es posible cuando la «revelación» se abre al grandioso diseño de Dios. Así pues, de las dos clases de verdad que existen, revelación y razón, la segunda queda siempre relegada a un papel secundario. Si la razón parece estar reñida con la revelación, es la razón la que yerra y se debe corregir con ulteriores razonamientos hasta que el error se subsane.[5]

Los filósofos de la Ilustración también trataron de reconciliar fe y razón rindiendo homenaje a la idea de Tomás de Aquino de que Dios había creado un universo racional. El filósofo francés René Descartes, como la mayoría de sus coetáneos, nunca puso en duda que Dios hubiera creado un universo racional. Sin embargo, intentó descubrir las «leyes de la naturaleza» por las que Dios había formado el cosmos:

> Reflexionando sobre esto más atentamente descubro que debemos referir a las matemáticas todas las cosas en que se examina el orden o la medida, importando poco [que] se trate de números, figuras, astros, sonidos o de cualquier otro objeto si se investiga esa medida u orden. Debe, pues, existir una ciencia general que explique todo lo que podemos conocer relativo al orden y a la medida sin aplicación a ninguna materia especial. La denominación de esta ciencia no consiste en un nombre extranjero, sino en el antiguo y usual de matemáticas universales [...]. Esta ciencia debe contener los primeros rudimentos de la razón humana y servir además para extraer de un objeto cualquiera las verdades que encierre.[6]

Descartes contempló la creación de Dios y observó un ámbito racional y calculable. «Puedo afirmar, sin temor a que nada me haga dudar,

que ese conocimiento [las matemáticas] es absolutamente cierto; he aquí una ciencia verdadera y segura [que] se extiende a todas las cosas.»[7]

Sir Isaac Newton, un hombre profundamente religioso y el último de los grandes alquimistas medievales, sería el encargado de descubrir los métodos matemáticos que Descartes había soñado para describir los movimientos mecánicos que rigen la creación de Dios. Sus tres leyes de la materia y del movimiento pretendían explicar el funcionamiento del proyecto divino.

Dios era loado por ser el gran arquitecto de un universo mecánico orquestado de una manera racional y matemática. Pero no hubo de pasar mucho tiempo para que la inspiración divina se viera reducida a una nota a pie de página a medida que generaciones sucesivas de eruditos y comerciantes se fueron dedicando más a manipular los engranajes cósmicos para fines humanos que a rendir tributo al ingeniero divino. El dios personal de la cristiandad medieval se transformó en el relojero divino y distante que había dado cuerda al universo y que luego se hizo a un lado para dejar que sus sustitutos humanos se ocuparan de la máquina.

En el entusiasta mundo prometeico de las minas de carbón, los hornos de acero y la locomoción de vapor, que parecía ofrecer la promesa de una abundancia inagotable, más y más personas encontraban poco atractiva la antigua idea de sufrir en esta vida esperando salvarse en la otra por la fe y por la gracia Dios.

Aun así, tanto la fe como la razón han demostrado ser extraordinariamente resistentes a pesar de los réquiems prematuros que los creyentes y los partidarios del laicismo se han oficiado mutuamente. Al igual que Tomás de Aquino y los filósofos de la Ilustración que más adelante trataron de conciliar las dos escuelas de pensamiento, otros pensadores más cercanos a nuestra época han hecho sus propios intentos de conseguirlo.

Aunque estos intentos parecen admirables y es indudable que la mayoría de los seres humanos acogerían con agrado una argumentación convincente, siguen sin dar la talla. Ello se debe, en gran medida, a que ninguna de las dos narraciones sondea las profundidades de lo que nos hace humanos y nos ofrecen unas cosmologías en forma de relatos incompletos que no llegan a tocar la realidad más profunda de la existencia. Con esto no pretendo desestimar los elementos críticos que hacen tan atractivas las narraciones basadas en la fe y la razón. Sólo digo que les falta algo esencial, y ese algo es la «experiencia corpórea».

Tanto las religiones de Abraham —judaismo, cristianismo e islamismo— como las tradiciones budista, hinduista y taoísta de Oriente menosprecian la existencia corporal o niegan su importancia. Lo mismo cabe decir de la ciencia moderna y de la filosofía racional de la Ilustración. Para las primeras, especialmente las religiones de Abraham, el cuerpo es fruto del pecado y es fuente de maldad. Su presencia nos recuerda constantemente la depravación de la naturaleza humana. Para las segundas, el cuerpo es un simple andamiaje que sustenta la mente, un estorbo necesario para obtener percepciones sensoriales, nutrientes y movilidad. Es una máquina que la mente utiliza para ejercer su voluntad en el mundo. Incluso es aborrecido por su naturaleza fugaz. En el mejor de los casos es algo que tolerar y manipular, pero nunca venerar. En el peor, es un recordatorio constante de nuestra fragilidad y mortalidad. El cuerpo se usa como un «objeto» de deseo en la juventud y se contempla con repugnancia en la vejez, cuando se marchita y decae.

Más que nada, el cuerpo no es de fiar y menos aún lo son las emociones que surgen de su contacto con el mundo externo y de sus reacciones a él. Ni la Biblia ni Descartes dedican mucho espacio a las emociones, salvo para menospreciarlas: impiden la obediencia a Dios en el primer caso y son un obstáculo para la voluntad racional en el segundo.

La Biblia lo deja muy claro cuando Dios ordena a Abraham que sacrifique, degollándolo, a su hijo Isaac como muestra de su obediencia absoluta a la autoridad divina. La angustia de Abraham le importaba muy poco al Dios iracundo que regía el universo. La base de las religiones abrahámicas es la ley de Dios. Los judíos son «el pueblo del Libro». Los sentimientos y las emociones suelen apartar al ser humano del buen camino. A pesar de su insistencia en el amor fraternal, hasta los apóstoles del Nuevo Testamento y los teólogos consideran que el cuerpo es depravado y repugnante, un recordatorio de la naturaleza temporal de una vida terrenal nacida del pecado. La experiencia corporal en este mundo y el sufrimiento y el dolor que conlleva se consideran una penitencia en el camino hacia la salvación eterna en la otra vida.

En la Edad Moderna, con su acento en la racionalidad, la objetividad, el desapego y la cuantificación, las emociones humanas se consideran irracionales, quijotescas, imposibles de objetivar y de someter a una evaluación desapasionada, y difíciles de cuantificar. Incluso hoy, el saber popular aconseja no dejar que las emociones nublen el razonamiento y el buen juicio. Cuántas veces habremos oído a una persona decir a otra: «No te dejes llevar por la emoción» o «Intenta actuar de

una manera racional». El claro mensaje es que las emociones son inferiores a la razón. Son demasiado carnales y próximas a nuestras pasiones animales para ser tomadas en serio: peor aún, contaminan el proceso de razonamiento.

El lugar de los sentimientos y las emociones en la historia

La conciencia basada en la fe y la conciencia racional comparten un enfoque incorpóreo de la existencia. Pero son precisamente los sentimientos y las emociones que rechazan lo que permite que el ser humano forme vínculos empáticos y pueda convertirse en un ser social plenamente desarrollado. Sin sentimientos ni emociones, la empatía deja de existir. Un mundo sin empatia es ajeno a la noción misma de lo que significa ser humano.

Los nuevos avances en los campos de la psicología y la ciencia cognitiva están estableciendo las bases para un replanteamiento total de la conciencia humana. La noción premoderna de que la fe y la gracia de Dios constituyen la ventana a la realidad y la idea de la Ilustración de que la razón se halla en la cima de la conciencia están dejando paso a una teoría de la mente más sofisticada.

Investigadores en una gran variedad de disciplinas y campos empiezan a reordenar las prioridades de algunos atributos esenciales de la fe y la razón en el contexto de una conciencia empática más amplia. Según ellos, toda actividad humana es una experiencia corpórea —es decir, una participación con el otro—, y la capacidad de una persona para interpretar y responder a otra *como si* fuera ella es la clave de que el ser humano participe en el mundo, forme una identidad individual, aprenda a razonar, se haga social, desarrolle el lenguaje, establezca narraciones culturales y defina la realidad y la existencia.

La noción de la experiencia corpórea pone en entredicho las antiguas nociones de la conciencia basadas en la fe y en la razón. Aunque la nueva teoría de la mente deja espacio para las dos dentro de un marco empático más amplio, ha hecho que dejen de ser los únicos *constructos* —o creaciones mentales— para formular la realidad. La noción de la experiencia corpórea hace que dejemos atrás la edad de la fe y la edad de la razón y que entremos en la edad de la empatia, aunque sin abandonar las cualidades especiales de las anteriores visiones del mundo que las siguen haciendo tan atractivas para millones de seres humanos.

«Pienso, luego existo» quizá sea la expresión filosófica más importante de la Edad Moderna. Descartes escribió estas palabras en su *Discurso sobre el método* en 1637. A partir de entonces, esta obra se erigió en la base de nuestra manera de concebir la conciencia humana. Así relataba Descartes cómo había llegado a este descubrimiento por medio de la observación:

> Si miro por una ventana y pasan por la calle algunos hombres, como así ha ocurrido, no vacilo al decir que veo hombres [...]. Y ¿qué veo desde esta ventana, sino sombreros y capas que pueden cubrir máquinas artificiales movidas por un resorte? Pero *juzgo* que son hombres, y comprendo, por el poder de juzgar que reside en mi espíritu, lo que creía conocer por mis ojos.[8]

Para Descartes, el ser humano estaba formado por una máquina corporal que enviaba señales sensoriales a una mente que descifraba esos mensajes y formaba juicios por medio del pensamiento racional. Para Descartes, el pensamiento era un ámbito separado que, si bien estaba físicamente conectado con el mundo, actuaba con independencia de él. Consideraba que el pensamiento era la esencia del ser humano, y escribió que

> no necesita ningún lugar para ser ni depende de ninguna cosa material; de suerte que este yo —o lo que es lo mismo, el alma— por el cual soy lo que soy, es enteramente distinto del cuerpo.[9]

Descartes describe una mente incorpórea que domina el cuerpo y, por extensión, el cuerpo de la naturaleza. Sus ideas han seguido influyendo en generaciones de filósofos y científicos hasta hoy. Cuando leemos a Descartes no podemos evitar pensar en la similitud que existe entre sus procesos de pensamiento y lo que los psicólogos y neurocientíficos de hoy podrían describir como una personalidad muy inteligente con síndrome de Asperger. Descartes deseaba eliminar lo que para él eran las incertidumbres de la experiencia corporal, las emociones y los sentimientos confusos, imprevisibles y espontáneos, que brotan incesantemente desestabilizando el pensamiento y que caracterizan lo que significa ser un ser vivo y sensible. Buscó solaz en el mundo del pensamiento puro, convencido de que la prueba matemática ofrece la clase de certeza que permite a la mente humana ordenar, controlar y manejar el mundo físico.

El ser humano de Descartes actúa como una especie de «encargado» terrenal en representación de Dios. Igual que Dios es una esencia inmaterial que organiza el mundo material e inanimado en una máquina ordenada, y la pone en movimiento mediante un acto puro de la mente —Dios, después de todo, es la mente del universo—, el hombre, dotado de razón y actuando como su representante aquí en la Tierra, hace lo mismo poniendo en movimiento la materia pasiva —incluyendo el cuerpo humano— mediante su voluntad.

Las emociones son enemigas de la racionalidad. Si se las deja vagar pueden distraer e incluso abrumar la mente racional. Al eliminar las emociones de la «ecuación» humana, Descartes nos deja con un ser calculador, insensible y racional que, en muchos aspectos, es mucho más autómata y parecido a una máquina que el mundo material al que atribuyó una naturaleza mecánica. Su visión del ser humano ideal fue satirizada en la popular serie de televisión *Star Trek*. El señor Spock, el ser racional del planeta Vulcano, se parece físicamente a los humanos de la Tierra, pero carece de la capacidad para expresar emociones y sentimientos humanos. Su interacción continua con el capitán Kirk, un hombre que se deja llevar por las emociones, es uno de los principales temas de la serie. En situaciones de crisis, sus juicios, aunque totalmente racionales, suelen carecer de la empatía necesaria para abordar adecuadamente la realidad social. Puesto que su carácter impasible, distante e incorpóreo le impide captar el drama emocional subyacente a lo que sucede, sus propuestas suelen caer en saco roto.

Al descartar el aspecto físico de la experiencia corpórea, Descartes y los filósofos y científicos que lo siguieron eliminaron de golpe la mortalidad misma del ser. Estar vivo es ser físico, finito y mortal. Es ser consciente de lo vulnerable que es la vida y de lo inevitable que es la muerte. Estar vivo exige una lucha continua por existir y conlleva dolor, sufrimiento y angustia, además de momentos de alegría. ¿Cómo podríamos celebrar la vida, llorar la pérdida de un pariente o de un amigo, o formar una relación íntima con otra persona en un mundo carente de sentimientos y emociones?

El neurólogo Antonio Damasio, en su libro *El error de Descartes*, nos recuerda a qué renunciamos si aceptamos la visión incorpórea de la naturaleza humana. Escribe:

> Quizá lo más imprescindible que podemos hacer como seres humanos cada día de nuestra vida es recordarnos a nosotros mismos y a los demás lo complejos, frágiles, finitos e irrepetibles que somos.[10]

Si reprimimos la naturaleza corpórea de nuestra existencia y rechazamos las emociones que nos unen al mundo de una manera tan física, perdemos la capacidad de sentir empatia, que es la esencia de lo que significa ser un ser social.

Damasio llegó a sus ideas sobre el papel fundamental de las emociones en la estructuración del pensamiento humano y en la conducta prosocial al estudiar los efectos de ciertas lesiones cerebrales en la conducta humana y en la capacidad para tomar decisiones. Comunicó el caso de un paciente cuya enfermedad neurológica había inutilizado una parte de su cerebro. El paciente seguía pareciendo normal a primera vista. Se expresaba bien, mantenía la atención, conservaba sus recuerdos y podía realizar cálculos y dominar problemas abstractos. Sin embargo, su enfermedad había dañado la parte del cerebro que le permitía experimentar sus sentimientos con normalidad.[11] Como consecuencia de ello, su proceso de razonamiento fallaba. Era incapaz de interpretar las situaciones con acierto y responder a ellas de una manera adecuada. Carecía de una brújula social. Damasio concluyó que «ciertos aspectos del proceso de emoción y sentimiento son indispensables para la racionalidad».[12]

Damasio y otros neurólogos han observado las conductas extrañas que presentan algunos pacientes que sufren lesiones cerebrales, sobre todo las relacionadas con las emociones, los sentimientos y el razonamiento. Consideremos el caso de un trastorno al que los médicos llaman anosognosia, que se describe clínicamente como la incapacidad de reconocer la propia enfermedad. Por ejemplo, las víctimas de un derrame cerebral masivo dicen sentirse «muy bien» si se les pregunta por su estado. Son conscientes de que están paralizados parcialmente, pero la lesión de una región determinada del cerebro les impide expresar emociones en relación con su estado. Cuando se les explica lo alarmante de su situación y el difícil panorama que les puede deparar el futuro, se muestran impasibles. No expresan tristeza, ansiedad, ira ni miedo. Los pacientes de anosognosia no revelan emociones ni sentimientos. El resultado es que son incapaces de hacer juicios acertados sobre su tratamiento, de planificar su futuro y de tomar decisiones sociales adecuadas,[13] unas aptitudes que asociamos al pensamiento racional.

Recientemente, los neurólogos han centrado su atención en las regiones del cerebro donde interactúan las emociones y la razón. Una de las más interesantes es la corteza cingulada anterior.[14] Según Damasio:

> Los daños en esta región no sólo provocan un deterioro del movimiento, la emoción y la atención, sino que también hacen inviable la razón, provocando una suspensión virtual de la vivacidad de la acción y del proceso de pensamiento.[15]

Los científicos se apresuran a señalar que no existe un único lugar responsable de lo que podríamos llamar «el acto de pensar». Están viendo que el ser humano «interactúa con el entorno como un conjunto», según el término empleado por Damasio.[16] Lo que llamamos mente es una orquestación compleja de circuitos reguladores neurales y bioquímicos que actúan como un todo. De esto se deduce que «los fenómenos mentales sólo se pueden entender plenamente en el contexto de un organismo que interactúa con un entorno».[17]

En otras palabras, el acto de pensar combina emociones, sensaciones, sentimientos y razonamiento abstracto en una totalidad corpórea. «Participo, luego existo», algo muy alejado de la mente cartesiana autónoma y distante que piensa desde lejos, en lo alto, y que no está mancillada por el carácter físico de la experiencia.

Los neurocientíficos no han sido los únicos que se han replanteado la racionalidad incorpórea. Una generación nueva de biólogos, filósofos, lingüistas, psicólogos y sociólogos están empezando a ofrecer un nuevo enfoque corpóreo de la comprensión de la naturaleza humana que está reescribiendo la historia del ser humano y ofrece una base para el inicio de una era empática. Lo que tienen en común los trabajos realizados en todas estas disciplinas es la creencia de que cada uno de nosotros existe únicamente en relación con los demás. El filósofo ruso Mijail Bajtin lo expresó de la mejor manera cuando escribió:

> *Ser* significa *comunicar* [...]. Ser significa ser para otro y, por medio del otro, para uno mismo. La persona no tiene un territorio interno soberano: se encuentra siempre, y plenamente, en la frontera; cuando mira en su interior, mira *en los ojos de otro* o *con los ojos de otro*.[18]

Qué diferente es esto del mundo de Descartes, donde cada mente actúa por su cuenta y es incorpórea, por lo que no tiene necesidad de

establecer relaciones con otras mentes para conocerse a sí misma o sentir su existencia. En el mundo incorpóreo de la racionalidad pura no hay más que verdades a priori que cada persona puede descubrir por sí sola. Las certezas de la realidad ya existen de antemano en forma de verdad, están sujetas a la prueba matemática y sólo exigen una mente pura que acceda a ellas con el propósito de entender, interpretar, categorizar y juzgar los sucesos que se desarrollan en el mundo físico.

Los partidarios de la experiencia corpórea rechazan la idea de que el conocimiento, la razón y el pensamiento sean algo que exista a priori y que sólo haga falta una mente inquieta para arrancarlos del éter y almacenarlos en la conciencia. También rechazan la afirmación newtoniana de que la realidad está hecha de fenómenos discretos que se pueden medir aisladamente, clasificarse en categorías y conectarse de una manera causal y estéril.

Para ellos, la vida mental siempre es relacional, porque se basa en la idea de que yo sé, de que tú sabes, de que yo sé que tú sabes, es decir, en el concepto de una teoría de la mente. Por lo tanto, el desarrollo del pensamiento exige relaciones con otros. En el fondo, sólo podemos conocernos a nosotros mismos en las relaciones con los demás. Mediante el proceso continuo de relacionarnos con los demás llegamos a ser quienes somos. En este sentido, cada uno de nosotros es una encarnación de esa parte de la experiencia que los demás tienen de nosotros y que hemos absorbido en nosotros mismos. Nuestras relaciones nos conforman y nos hacen ser quienes somos. El lenguaje mismo, la capacidad de formar pensamiento con palabras, sólo surge en las relaciones con los demás. No podemos imaginar la posibilidad de que un bebé criado por sustitutos mecánicos y sin contacto humano pudiera ser capaz de crear un lenguaje por la simple razón de que el lenguaje es algo que se da entre personas. La cuestión es que nuestra identidad individual y nuestra conciencia se forman mediante nuestras experiencias únicas e irrepetibles con innumerables otros. No existe un «yo» autónomo, sino una constelación única e irrepetible de numerosos «nosotros».

Según los psicoterapeutas John Rowan y Mick Cooper:

> Los contenidos de nuestra vida «interior» no están radicalmente ocultos «dentro» de nosotros como individuos; se hallan «en» el hecho de vivir cada uno nuestra vida, «en» las formas de relacionar nuestras actividades momentáneas con todo lo que ocurre a nuestro alrededor.[19]

Según Rowan y Cooper, si esto es así es que, entonces, «toda nuestra actividad verdaderamente mental se halla, ante todo, "ahí fuera", en el mundo que hay entre nosotros: ahí es donde se origina y ahí es donde adquiere su expresión más elocuente».[20]

Al igual que para Descartes, la idea de un conocimiento corpóreo también habría sido un desatino para Immanuel Kant (1724-1804), el gran filósofo alemán del siglo XVIII. Kant creía que existen unas categorías innatas a priori que forman la base del saber y que no son muy diferentes de la idea platónica de las formas puras. Existen más allá del caos de la vida corpórea, en un ámbito trascendental. Kant enaltece el orden sublime de este ámbito fijo en contraste con el mundo ilusorio de la experiencia cotidiana. Así, reflexiona:

> Ya hemos recorrido el territorio del entendimiento puro [las categorías a priori] y observado atentamente cada parte del mismo; y no sólo lo hemos hecho así, sino que además hemos medido el terreno y fijado en él su puesto a cada cosa. Ese territorio empero es una isla, a la cual la naturaleza misma ha asignado límites invariables. Es la tierra de la verdad (nombre encantador), rodeada por un inmenso y tempestuoso mar, albergue propio de la ilusión, en donde los negros nubarrones y los bancos de hielo, deshaciéndose, fingen nuevas tierras y engañan sin cesar con renovadas esperanzas al marino, ansioso de descubrimientos.[21]

Kant buscaba la certeza en un mundo turbulento y la halló en las categorías a priori del pensamiento puro. Pero el mundo real es cualquier cosa menos fijo. Todo fluye sin cesar, incluso en nuestro propio cuerpo. Nuestro ser físico está en constante cambio: es como una pauta de actividad que se encuentra en intercambio constante con el mundo. En un sentido muy real, cada uno de nosotros es un ser extendido que vive del flujo entrópico. Nuestro yo físico se rehace a cada instante pero, de algún modo, nuestra identidad parece seguir intacta.

Quizá sea ésta la razón de que la mayoría de los seres humanos acepten la idea incorpórea, al menos en parte. Por ejemplo, cuando alguien pierde una extremidad la ve como un apéndice, no como si fuera su propia identidad. Tenemos la sensación de que nuestra identidad es de una sustancia inmaterial, como una voluntad que rige el cuerpo físico. Como observó el neurocientífico Francisco Varela, «no decimos "soy este cuerpo", sino "*tengo* este cuerpo"».[22]

En 2008, una médica polaca, Maria Siemionow, injertó con éxito una cara nueva completa en una mujer gravemente desfigurada. La opinión pública, que seguía fascinada el polémico procedimiento, se preguntaba si la paciente podría superar la crisis de identidad suprema que supondría mirarse en el espejo y ver otra cara. La paciente comunicó más adelante que se sentía a gusto con la cara nueva y que no tenía la impresión de que hubiera alterado su sensación de identidad. Los millones de personas que en el último medio siglo se han sometido a cirugía plástica, trasplante de órganos o cambio de sexo, o que han recibido un corazón, un miembro u otra parte del cuerpo artificial, han tenido una reacción similar.

Para los partidarios de la escuela de pensamiento de la experiencia corpórea, el hecho de que la gente tenga la sensación de que su yo es independiente de su cuerpo físico no se debe a que sus procesos de pensamiento residan en un ámbito extracorpóreo. Se debe a que la persona que creemos ser está ligada estrechamente al flujo de experiencias y relaciones con otros y esto nos da a cada uno una historia personal única. Mientras que las experiencias son corpóreas y físicas, la «comunión» que surge de compartir un momento con otra persona, con otro ser vivo o con la naturaleza tiene un carácter inmaterial y pasa a formar parte de los recuerdos que conforman la historia y la identidad exclusiva de cada cual.

Los profesores de lingüística cognitiva George Lakoff y Mark Johnson resumen con acierto las diferencias que supone abordar la razón desde los enfoques incorpóreo y corpóreo. Desde la perspectiva incorpórea:

> El cuerpo no desempeña un papel decisivo en dotar de forma ni de contenido inferencial a los contenidos de la mente, a los conceptos. Se cree que los conceptos son de naturaleza formal y surgen de la capacidad de la mente para generar estructuras formales de las que se derivan otras estructuras formales inferidas.[23]

En cambio, para la perspectiva experiencial o corpórea cada especie posee su propio aparato sensorial, que establece unos límites a su manera de captar la realidad. Por ejemplo, algunas especies animales como los delfines y las ballenas sólo ven en blanco y negro, y no pueden percibir el rico mundo de colores al alcance del ojo humano. Ver el mundo en blanco y negro hace que la mentalidad y la realidad de una especie sean diferentes de las de otra especie cuya visión del mundo sea en color. Lakoff y Johnson señalan:

> Las propiedades de los conceptos son consecuencia de la forma en que están estructurados el cerebro y el cuerpo y de su funcionamiento en el mundo físico y en las relaciones interpersonales.[24]

Un águila real puede distinguir un conejo a kilómetros de distancia.[25] La experiencia corporal de un águila supone una orientación corpórea muy diferente de la de los delfines que surcan el océano. Según Lakoff y Johnson:

> La razón no es incorpórea, como mantiene desde hace tiempo la tradición, sino que surge de la naturaleza del cerebro, del cuerpo y de la experiencia corporal. Los mecanismos neurales y cognitivos responsables de que percibamos y nos movamos, también crean nuestros sistemas conceptuales y nuestros modos de razón [...]. La razón no es, en modo alguno, una característica trascendente del universo o de una mente incorpórea. Está moldeada fundamentalmente por las peculiaridades de nuestro cuerpo, por los pormenores excepcionales de la estructura neural de nuestro cerebro y por los detalles de nuestra actuación cotidiana en el mundo.[26]

Por ejemplo, la especie humana es la única totalmente bípeda. Adoptar una postura erguida en el mundo proporciona una orientación espacial y temporal muy diferente y con una perspectiva única de la realidad. Por muy comunicativo que pueda ser nuestro perro y por mucha que sea nuestra cercanía emocional, el marco de referencia de andar a cuatro patas le proporciona una visión muy diferente de la naturaleza del mundo en el que debe moverse y sobrevivir. Sigmund Freud observó que la sensación tan profunda de separación de la naturaleza del ser humano surge de la «adopción de la postura erecta y de la pérdida de valor del sentido del olfato».[27] Las especies que se basan principalmente en el olfato perciben el mundo de una manera muy diferente que las que tienen la vista como sentido principal.

Cómo construimos la realidad

El hecho de que las distintas especies perciben la realidad de una manera muy diferente no admite discusión. Pero es especialmente interesante cuando se trata de la experiencia corporal humana. Somos la única especie capaz de transformar las percepciones corporales en un

lenguaje que se puede utilizar para crear unas metáforas primarias que, a su vez, se pueden usar para crear metáforas más abstractas.

Cuando pensamos detenidamente en lo mucho que depende nuestra comunicación cotidiana de metáforas corporales, nos damos cuenta de la importancia que tiene la experiencia corporal en el proceso de pensamiento. *Captamos* una idea, perdemos el *contacto* con la realidad, *abrimos* nuestra mente, *nos aferramos* a una posibilidad, *encontramos una salida* a un problema, *sentimos* el dolor de otra persona, nos *olemos* algo raro, *cargamos* con una obligación, *nos topamos* con un conocido, etc.

Lakoff nos recuerda que con el uso de estas metáforas imaginamos y construimos la mayor parte de nuestra realidad. El uso de metáforas es una manera de enriquecer nuestra experiencia corporal y de crear un guión que los demás pueden usar para identificarse con nosotros, porque también basan su experiencia en una orientación corporal —espacial y temporal— que es común a todos los seres humanos.

El uso del lenguaje metafórico ofrece un vehículo por el que dos personas pueden compartir su mundo interior. La acumulación de metáforas más y más abstractas a partir de unas metáforas primarias más simples y comunes a la experiencia de todos los miembros de nuestra especie es la clave para imaginar la «realidad» de los demás. Por ejemplo, cuando alguien nos dice que está *flotando* porque se ha enamorado, *captamos* forzosamente la sensación que transmite de «no tener los pies en el suelo», de no controlar por completo los sentidos, de sentir las emociones, los peligros y la vulnerabilidad de confiar el propio ser a otra persona.

La noción de experiencia corpórea proporciona un armazón intelectual riguroso a la edad de la empatia, del mismo modo que las verdades a priori e incorpóreas de Descartes dieron una base intelectual a la edad de la razón y que las exégesis de Agustín de Hipona del Apocalipsis y de la gracia de Dios fueron la base para la edad de la fe.

La gran transformación del «pienso, luego existo» en «participo, luego existo» sitúa la empatía en el centro de la historia humana, un lugar en el que siempre ha estado pero que la sociedad nunca ha reconocido por completo. En palabras de Henryk Skolimowski, «*ser una persona en el universo participativo supone reconocer el vínculo de la participación* [...]. Si reconocemos este vínculo, reconocemos ipso facto la empatia».[28]

Si de verdad vivimos en un mundo participativo y nuestra experiencia corporal es la de una interacción continua con otros, la empatia se

convierte en el medio por el que entramos en la vida de los demás. También es el medio por el que entendemos y formamos nuestra realidad común. Aun así, a muchos nos cuesta aceptar la idea de que la realidad sea un conjunto de interpretaciones colectivas del mundo que nos rodea creado a través de las relaciones de las que formamos parte. Esto se debe, en gran medida, a que hemos crecido con el «método científico», que nos dice que la realidad objetiva existe y que el ser humano es capaz de conocerla cuando se convierte en un observador distanciado, precisamente todo lo contrario del enfoque corpóreo de la realidad.

Francis Bacon, el gran filósofo inglés anterior a la Ilustración, escribió sobre una manera nueva de entender y ordenar la realidad en su obra maestra *Novum organum*. En ella, Bacon esbozaba lo qué más adelante se llamaría «método científico». Insatisfecho con el antiguo enfoque griego de la ciencia y su insistencia en el *porqué* de las cosas, Bacon centró su atención en el *cómo* de las cosas. Los griegos, escribió, no habían «alegado ni un solo experimento que tendiera a beneficiar y aliviar la condición humana».[29] Bacon estaba mucho más interesado en aprovechar la naturaleza con fines productivos que en contemplar la razón de su existencia.

El método de Bacon, que estaba muy influenciado por las nuevas ideas sobre la «perspectiva» que habían revolucionado el mundo del arte, se basaba en la idea de que la única forma de conocer la realidad es distanciarse y crear una barrera neutral para que la mente incorpórea pueda observar y juzgar su funcionamiento sin prejuicios. Bacon estaba convencido de que el método científico era un nuevo instrumento mental muy poderoso que permitiría a la mente humana «conquistar y someter» a la naturaleza y «sacudirla hasta los cimientos». Según Bacon, el objetivo de la nueva ciencia era «establecer y extender el dominio del género humano sobre el universo».[30]

Bacon y los filósofos racionalistas que le siguieron creían que la naturaleza es poco más que un almacén de recursos valiosos y que la única relación que importaba era el ejercicio del poder sobre ella. Para Bacon, la realidad es objetiva y se manifiesta al apropiarnos de ella. En otras palabras, conocemos la naturaleza al manipularla.

Por otro lado, los filósofos de la experiencia corpórea proponen que la realidad no se entiende a partir de la distancia y el ejercicio del poder, sino a partir de la participación y la comunión empática. Cuanto más profunda es nuestra empatia con los demás y con los restantes seres vivos, más intensa y extensa será nuestra participación, y más ri-

cos y universales serán los ámbitos de la realidad en los que vivamos. Nuestro nivel de participación íntima define nuestro nivel de comprensión de la realidad. Nuestra experiencia se hace cada vez más global y universal. Nos volvemos plenamente cosmopolitas y nos sumergimos en los asuntos del mundo. Ahí se encuentra el inicio de la conciencia de la biosfera.

Una reformulación radical: verdad, libertad e igualdad

El enfoque participativo o corpóreo de la comprensión de la naturaleza humana nos obliga a replantearnos las nociones más básicas del pensamiento humano, incluyendo no sólo la percepción de la realidad, sino también la concepción de lo que constituye la verdad y la definición de la libertad y la igualdad.

Cuando hablamos de lo que es *verdadero*, en general nos referimos a lo que es *real* en oposición a *imaginario*. *Verdad* suele ser sinónimo de *realidad*. «Separar la realidad de la ficción» es una frase hecha de uso común. Los hechos son lo que existe en la realidad. Pero ¿qué es *lo real*? Desde la perspectiva cartesiana, la realidad está hecha de verdades fijas e inmutables que existen a priori. Descubrimos verdades, pero no las creamos.

En el marco filosófico corpóreo, la verdad reside en otro lugar. Los nuevos filósofos dirían que si la realidad es algo que creamos juntos a partir de las experiencias que compartimos, las verdades no son unos fenómenos autónomos y objetivos, sino explicaciones que damos a las experiencias comunes que compartimos. Cuando decimos que buscamos «la verdad suprema», en realidad decimos que intentamos conocer la medida en que todas nuestras relaciones encajan en el gran orden de las cosas. Nuestra búsqueda de la verdad es la búsqueda de cómo y

mos y más nos acercamos a una realidad más completa y a las verdades de la existencia, por lo menos en la medida en que esas verdades reflejen una *Gestalt* humana.

En resumen, si la realidad es experiencia, y si la experiencia siempre se da en relación con el otro, cuanto más extensas sean esas relaciones, más profundo será nuestro discernimiento de la realidad.

Así pues, las verdades son explicaciones de cómo se relaciona todo entre sí. Las verdades no son ni objetivas ni subjetivas, sino comprensiones que existen en el ámbito intersticial donde el «yo» y el «tú» se encuentran para crear una base experiencial común. En esto consiste «crear la realidad».

Todas las verdades son sistematizaciones de nuestras relaciones y nuestras comprensiones compartidas. La verdad de nuestra existencia es que es inseparable de nuestras relaciones. En este sentido, el enfoque filosófico corpóreo representa una ruptura radical con la fe y la razón, que no tienen en cuenta nuestra existencia experiencial.

Cuando reflexionamos sobre el sentido de la existencia, en realidad intentamos saber si hay algo de propósito o de dirección en la vida y, de ser así, cómo encaja cada uno de nosotros en ello. Los escolásticos dirían que el propósito final es la fe en la gracia de Dios y la obediencia a sus dictados para lograr un lugar en el cielo. Los racionalistas dirían que es optimizar el placer mediante la búsqueda del progreso material Los darwinistas dirían que es sobrevivir para reproducirse. Pero los filósofos de la experiencia corpórea sostendrían que el significado de la vida es formar relaciones con otros para sentir de la manera más profunda posible la realidad de la existencia. El sentido de la vida es celebrarla en toda su plenitud.

Esta diferencia tan básica en la forma de plantearse el sentido de la vida cambia nuestras nociones de la libertad. La libertad era un concepto básico de la edad de la razón. Para los racionalistas, ser libre es tener autonomía, no depender de nadie ni estar en deuda con nadie. En la Edad Moderna la libertad ha estado muy asociada a la capacidad de controlar el propio trabajo y de proteger las propiedades de uno, porque ésa es la manera de optimizar el placer y ser feliz. La libertad también ha estado muy vinculada con la representación política y con la capacidad de elección en el mercado. Los revolucionarios franceses proclamaban que toda persona es soberana en la esfera pública. Los economistas clásicos sostenían que cada individuo es libre de procurar su propio interés en el mundo material. Las dos son maneras de garantizar la autonomía perso-

nal. Desde el punto de vista racional, la libertad es una libertad negativa: la libertad de excluir, de ser independiente de los demás, de ser una isla. Ser libre es ser autosuficiente, ser «dueño de uno mismo».

El enfoque corpóreo de la libertad se basa en la premisa contraria. *Libertad* significa poder optimizar plenamente el potencial de nuestra vida, y la vida plenamente realizada es una vida de compañía, afecto y pertenencia que se consigue mediante relaciones y experiencias personales cada vez más profundas y significativas. Por lo tanto, uno es libre en la medida en que haya sido criado y formado en una sociedad que ofrezca oportunidades para la empatia.

La prueba de fuego para determinar qué definición de la libertad es más adecuada es el juicio en el lecho de muerte. Al reexaminar la propia vida, pocas personas medirían el significado de su existencia en función del dinero ganado o de la autonomía lograda. En el fondo hemos aprendido que cuanto mayor es la abundancia y la autonomía de una persona más tiende a aislarse y a no formar relaciones importantes con otras personas. La realidad que vive es más estrecha y cerrada y su vida es más solitaria. Cuando se hallan a las puertas de la muerte, la mayoría de las personas recuerdan las relaciones profundas que han mantenido con familiares, con amigos y colegas. Los momentos empáticos de la vida conforman los recuerdos con más fuerza y son las vivencias que más consuelan porque otorgan un sentido de conexión, participación significado a nuestra estancia en la Tierra.

la valentía.

Aunque el espíritu pionero es muy loable, la escuela corpórea adopta un enfoque diferente y sostiene que la verdadera libertad exige ejercer la propia vulnerabilidad en lugar de ser invulnerable. Si la libertad es la capacidad de vivir plenamente el potencial de nuestras posibilidades, y si la medida de nuestra vida es la intimidad y la diversidad de nuestras relaciones, cuanto más vulnerables seamos, más abiertos estaremos a establecer relaciones significativas e íntimas con otras personas. En este sentido, ser vulnerable no significa ser débil, ni ser una víctima o una presa, sino estar abierto a la comunicación en el nivel más profundo de la interacción humana.

Para los partidarios de la visión corpórea, la verdadera valentía es mostrarnos a los demás tal como somos, con todos nuestros defectos. Es la voluntad de colocar los detalles más íntimos de nuestra vida en manos de otro. Ser vulnerable es confiar en nuestros semejantes. Confiar es creer que los demás nos tratarán como un fin, nunca como un medio; que no seremos usados ni manipulados para servir a los fines de otros; que seremos vistos como seres preciados y valiosos. Somos verdaderamente libres cuando los demás nos tratan como un fin, no como un medio. No podemos ser realmente libres en un mundo donde todos desconfían de todos. En un mundo así la libertad se reduce a su forma negativa, a la capacidad de aislarnos de los demás y de convertirnos en una isla. Las sociedades autoritarias que alimentan la paranoia y la desconfianza enfrentando a unos contra otros aplastan el espíritu de la libertad.

Así pues, la base de la libertad es la confianza y la franqueza mutuas. La libertad nunca es cosa de «solitarios» como dirían los racionalistas —John Wayne cabalgando por el Lejano Oeste—, sino una experiencia profundamente comunitaria. Sólo somos verdaderamente libres cuando confiamos los unos en los otros y decidimos compartir la lucha que todos libramos por ser y prosperar. A su vez, la confianza abre la posibilidad de extender la conciencia empática a unos ámbitos nuevos y más íntimos.

Nelson Mandela es un buen ejemplo de libertad en el sentido corpóreo. En los cerca de veintisiete años que vivió encarcelado, muchas veces en celdas de aislamiento, optó por hacerse amigo de sus carceleros. Los trataba como personas únicas, con sus propias luchas personales. En lugar de optar por ser invulnerable y estoico, optó por ser humano. Sus carceleros empezaron a verlo y a sentirlo como un ser humano más. Sus prejuicios se fueron derritiendo a medida que la admiración

que sentían por él iba en aumento y lo acabaron viendo como una persona como ellos cuya lucha no era distinta de la suya.

Parte de la razón de que esta noción corpórea de la libertad resuene en la mayoría de nosotros es que se basa en un sentido más profundo de lo que conforma a la persona. El modelo invulnerable —el lobo solitario capaz de controlar totalmente sus emociones— es un ejemplar raro y la mayoría de nosotros nunca lo hemos visto. Ser invulnerable es no necesitar a nadie, es ser capaz de vivir al margen de los demás. Aunque hay anacoretas y misántropos capaces de vivir así, su vida dista de ser completa. Han cerrado los canales emocionales que hacen del ser humano el más social de los animales.

La invulnerabilidad evoca la imagen de un superhombre libre de las debilidades, las flaquezas y los defectos que nos hacen vulnerables, imperfectos, necesitados de los demás y, por lo tanto, humanos. Los psicólogos nos recuerdan que si una persona finge ser invulnerable, adopta una actitud libertaria extrema en relación con sus derechos y no da muestras de emoción ni de compasión, en realidad suele ser alguien tan atemorizado por su sensación de vulnerabilidad que su postura «de macho» se convierte en una máscara tras la que ocultar ese temor.

Uno no puede sentir verdadera empatia con las luchas y las vulnerabilidades de los demás si es incapaz de reconocer esas mismas luchas y vulnerabilidades en sí mismo. Cuando alguien oculta partes enteras de su ser emocional, en el fondo no es libre, porque aprisiona partes de su psique e impide que su ser único e irrepetible se exprese y participe plenamente en el mundo. Se convierte en el carcelero de sí mismo. Nadie podrá llegar a conocerlo de verdad ni formar con él una relación significativa. En verdad está solo, tanto como si hubiera sido marginado o desterrado.

Históricamente, la idea de libertad también ha ido acompañada de la idea de igualdad. Para los revolucionarios estadounidenses y franceses, las dos eran inseparables. Se convirtieron en el alfa y omega del *novus ordo seclorum*. Desde el punto de vista racionalista, la igualdad es un fenómeno legal. Se dictan leyes para garantizar la soberanía política, los derechos civiles individuales y el acceso a los mercados.

Los filósofos de la corporeidad definen la igualdad en unos términos más psicológicos. Se preguntan cómo llegamos a pensar que los demás son iguales a nosotros y viceversa. Consideran que la extensión empática es la base de la igualdad, la fuerza que derriba las innumera-

bles categorías y distinciones sociales que separan a la gente en sujetos y objetos. Nos recuerdan que mientras la igualdad se mida en términos materiales muy delimitados —la oportunidad de tener éxito en el mercado por mérito propio y no por herencia— el resultado final siempre se definirá en función de «mío» y «tuyo». Las distinciones basadas en la riqueza, la profesión y el nivel de formación seguirán creando categorías y divisiones.

La extensión empática es la única expresión humana que crea verdadera igualdad entre las personas. Cuando una persona siente empatia con otra, las distinciones se empiezan a desvanecer. El acto mismo de identificación con la lucha de otra persona como si fuera nuestra es la expresión suprema del sentido de igualdad. No podemos sentir verdadera empatía con una persona si no nos situamos en el mismo plano emocional que ella. Si alguien se cree superior o inferior a otro y, en consecuencia, diferente de él, es difícil que sienta su tristeza o su alegría como propia. Podemos sentir lástima o compasión por otros, pero para experimentar verdadera empatia debemos sentir y responder *como si* fuéramos ellos. En un momento empático no hay «mío» ni «tuyo», sólo «tú» y «yo». La empatia es una comunión de almas gemelas que surge en una zona temporal y espacial que trasciende las distinciones basadas en la posición social.

Esto no significa que los momentos empáticos eliminen las distinciones. Sólo significa que, cuando extendemos el abrazo empático, las restantes barreras sociales —riqueza, educación, profesión— se suspenden temporalmente en el acto de sentir, consolar y apoyar al otro como si su lucha fuera nuestra. La sensación de igualdad que se expresa no tiene nada que ver con la igualdad de derechos legales o económicos, sino con la idea de que el otro ser es tan único y mortal como nosotros y merece el mismo derecho a prosperar.

Naturalmente, el objetivo de las jerarquías es crear desigualdades. Las jerarquías establecen categorías y permiten que unos se arroguen autoridad sobre otros. Todas las sociedades fijan unos límites excluyentes. Las sociedades muy estratificadas tienen poca conciencia empática porque se hallan segmentadas en muchas categorías, tantas que la capacidad de sentir empatia más allá del propio grupo es limitada.

Por otro lado, en las sociedades complejas con un buen desarrollo de la diferenciación y la individualidad, donde la mayoría de la gente vive por encima del umbral de la comodidad y la diferencia entre los niveles de ingresos no es muy grande, la gente suele ser más feliz y to-

lerante, menos envidiosa y más empática, como en los casos de Suecia, Noruega y Dinamarca.

Tanto los filósofos de la racionalidad de la Ilustración como los partidarios de la experiencia corpórea cosmopolita estarían de acuerdo en que la libertad es esencial para establecer la igualdad, pero discreparían en cuanto a la definición de libertad que mejor podría servir a la causa una vez se llegara al umbral de comodidad. Los modernistas continuarían viendo la libertad en función de garantizar los derechos políticos, de proteger el derecho de propiedad y de garantizar la igualdad de oportunidades en el mercado, mientras que los cosmopolitas irían más allá y la verían en función de optimizar los derechos sociales y establecer un medio de cultivo que alimentara la extensión empática con el fin de nivelar las jerarquías tradicionales y reducir las distinciones sociales.

La capacidad de reconocernos en el otro y de reconocer al otro en nosotros es profundamente democratízadora. La empatia es el alma de la democracia. Es el reconocimiento de que cada vida es única y digna de la misma consideración en la esfera pública. La evolución de la empatia y de la democracia han ido de la mano a lo largo de la historia. Cuanto más empática es una cultura, más democráticos son sus valores y sus instituciones de gobierno. Aunque la estrecha relación entre la extensión de la empatía y la expansión de la democracia está muy clara, es extraño que se le haya prestado tan poca atención en el estudio de la historia y la evolución del gobierno.

Afrontar la mortalidad

Si la realidad es efectivamente un reflejo de la experiencia corpórea, ¿por qué la civilización lleva tanto tiempo engañándose con la falsa ilusión de la experiencia incorpórea? ¿Qué tendrá la experiencia corpórea para que las grandes religiones del mundo y los filósofos de la edad de la razón la consideren repulsiva? La experiencia corpórea nos recuerda constantemente la fragilidad y la mortalidad de la vida.

La muerte no dominaba tanto la psique humana en las culturas prehistóricas de cazadores recolectores, ni siquiera en las primeras sociedades agrícolas. Aquellos seres humanos eran conscientes de la muerte, pero el miedo asociado a ella en épocas históricas no existía. El miedo a la muerte empezó a oscurecer la vida de nuestros antiguos an-

tepasados cuando rompieron el ciclo de la naturaleza y avanzaron lentamente hacia la conciencia histórica.

En la larga prehistoria de la existencia humana se vivía en comunidad. La conciencia de uno mismo era vaga y la idea de la propia individualidad sólo estaba formada en parte. La conciencia prehistórica no era diferente de la de los bebés y los niños pequeños de hasta 5 o 6 años de edad, que tienen una concepción muy vaga de la muerte y de su propia mortalidad. Para los seres humanos primitivos el tiempo era cíclico y estaba marcado por las estaciones, que se vivían como un ciclo anual de nacimiento, muerte y renacimiento. El ser humano contemplaba su vida de una manera muy similar y la muerte se tenía por un simple pasaje al otro mundo, donde uno caía en un estado parecido al sueño o a la hibernación.

Como hemos visto en el capítulo 1, la conciencia de uno mismo y la sensación de individualidad empezaron a surgir durante la era de los grandes imperios agrícolas hidráulicos, y esta aparición estuvo acompañada por la evolución de la empatia de una forma primitiva a otra más desarrollada. Sin embargo, la proyección y la extensión de la empatia pudieron darse gracias a la sensación más clara del carácter único y la mortalidad del propio ser. Después de todo, la empatia es la capacidad de sentir la lucha de otro como si fuera propia y sólo es posible si uno es consciente de la fragilidad y la mortalidad de su propia existencia. Aunque hay otros mamíferos que sienten una empatia primitiva parecida a la del bebé humano, y sufren si ven sufrir a otro y hasta pueden consolarlo, la empatia más avanzada aparece con la conciencia de la muerte propia y ajena.

Lo interesante es que la conciencia empática surge al mismo tiempo que las creencias incorpóreas. Los grandes aumentos de la conciencia empática en la edad de la fe y la edad de la razón estuvieron acompañados de unas narraciones cosmológicas cuyo objetivo era impedir que se reconociera la finitud de la existencia corpórea, bien por la fe en un más allá, bien por la racionalización del progreso material y la creación de una utopía terrenal y eterna situada en el futuro.

La cultura occidental ha institucionalizado sus imágenes de la inmortalidad mediante la religión y la política. Los dioses y los grandes líderes se erigen en protectores contra los estragos del tiempo. En su influyente obra *History, Time and Deity*, S. G. E Brandon examinó las grandes religiones de la historia para concluir que «las muchas y diversas creencias y prácticas [...] presentan un motivo subyacente común:

derrotar o evitar el proceso inevitable de muerte y descomposición que supone el tiempo».[31] En parte, el ser humano ha creado imágenes religiosas del futuro para protegerse del final inevitable de esta existencia terrena. Toda religión ofrece la promesa de vencer el tiempo, de escapar de él, de dominarlo, de reeditarlo o de negarlo por completo. Usamos las religiones como vehículos para llegar al estado de nirvana, al reino de los cielos o a la tierra prometida. Creemos que el renacimiento, la reencarnación o la resurrección nos permitirán superar la inevitable muerte biológica.

Nuestra búsqueda espiritual de la inmortalidad empezó a dejar paso a una búsqueda mucho más laica a finales de la Edad Moderna. Los grandes pensadores de la Ilustración plantearon la idea radical del progreso humano con una visión de la inmortalidad terrenal que era totalmente nueva para la civilización occidental.

El progreso era una idea nueva y revolucionaria de la que había pocos precedentes. En esta nueva visión, el tiempo ya no era un medio para preparar el segundo advenimiento de Cristo, sino un medio para plasmar la nueva idea temporal del progreso. Creer en el progreso es creer en un futuro que siempre mejora y, sobre todo, perdura. El progreso no tiene fin. Es incontenible, implacable. Nos lleva hacia un futuro donde no hay límites ni fronteras, un futuro infinitamente expansivo e «intemporal». Esta imagen nueva del futuro está empapada de materialismo. El progreso material es nuestro pasaje a la inmortalidad, la forma de engañar a la muerte, de superar una existencia fugaz.

La ciencia y la tecnología se han convertido en el nuevo medio de lograr la salvación. En tiempos de crisis miramos a la ciencia y a sus productos tecnológicos para que rescaten a una humanidad pecadora de las fuerzas del caos que tantas veces interfieren en nuestros esfuerzos

ciencia y la tecnología podremos extender nuestro control al futuro, a las fuerzas de la naturaleza y a la duración de nuestro cuerpo. Vivire-

La nueva imagen burguesa del futuro parecía invencible. El ser hu-

más invulnerable llegaría a ser. Mirara donde mirara, veía signos que confirmaban esta nueva visión progresista.

Al principio de la Edad Moderna, cuando la exaltación de la recién hallada imagen futura del progreso había empezado a dejar su huella en la conciencia europea, un aristócrata francés, el marqués de Condorcet, expresó la sensación de euforia que inundaba la comunidad intelectual con unas palabras que han quedado inmortalizadas en la historia:

> Para el perfeccionamiento de las facultades humanas no existe límite alguno [...], la perfectibilidad del hombre es absolutamente infinita [...], el progreso de esta perfectibilidad, en adelante independiente de la voluntad de los poderes que querrían detenerlo, no tiene más límite que la duración del globo donde la naturaleza nos ha situado.[32]

Las narraciones cosmológicas incorpóreas que subyacen a la edad de la fe y a la posterior edad de la razón proyectan un miedo abrumador a la muerte y constituyen la otra cara del desarrollo de la conciencia empática corpórea que celebra la vida.

Cuando sentimos empatia con otra persona, esta vivencia es una afirmación de nuestra existencia y una celebración de nuestra vida. Los momentos empáticos son las experiencias más vivas que podemos tener. Nos sentimos *supervivos* porque en el acto empático, que empieza siendo corpóreo, «trascendemos» nuestros límites físicos y durante un breve período de tiempo vivimos en un plano incorpóreo compartido y eterno que nos conecta con la vida que nos rodea. Nos sentimos llenos de vida, la nuestra y la de los demás: estamos conectados e integrados en la realidad del aquí y ahora que crean nuestras relaciones. Cuanto más desarrollada está nuestra conciencia empática, más universal e íntima es nuestra participación en la vida y más profunda es nuestra conciencia de los niveles de la realidad. Celebrar la vida significa vivirla a fondo con los demás. Las personas con una empatía superficial y unas experiencias limitadas viven menos plenamente. Una vida solitaria siempre es una vida menos vivida.

Las visiones de paraísos eternos y de utopías terrenales también comparten una obsesión por la perfección. Ser perfecto equivale a trascender los límites espaciales y temporales impuestos a la corporeidad humana. No hablamos de perfeccionar las aptitudes o habilidades de la persona, sino de perfeccionar el propio ser. Cuando pensamos en la noción del ser humano perfecto nos viene a la cabeza alguien inmune a las

adversidades, al estrés y a las penas que afligen a la mayoría de los mortales. Una persona perfecta carece de defectos —es ajena al caos de la vida— y no sufre los estragos de la decadencia y la descomposición que trae el tiempo. Buscar la perfección es alejar la muerte.

Desde un punto de vista religioso, la perfección supone llevar una vida de abstinencia, sin las lacras de la existencia corpórea. El celibato es la expresión suprema de la incorporeidad en el mundo. El cristiano creyente debe mantener la mirada puesta en la gracia de Dios y en el reino de los cielos, donde la carne se deja atrás y el espíritu pervive en un estado de perfección sublime. Agustín de Hipona advertía a los creyentes de que la vida terrenal no es más que una parada obligada en el camino a la salvación: «Sed en este mundo, pero no de él».

En la edad de la razón, el concepto de la perfección toma una dimensión temporal terrenal. Trascender el propio ser físico, uno de los sellos de la conciencia religiosa, ofrece una vía para eludir la caducidad del ser. La eficiencia sustituye al ascetismo como instrumento para garantizar la perfección y evitar la muerte.

En el siglo XVIII, antes del amanecer de la Revolución Industrial, la palabra *eficiencia* tenía unas connotaciones teológicas. Dios es eficiente. El Génesis, el primer libro del Antiguo Testamento, no empieza con un «Érase una vez», sino con un Dios que ordena que el mundo exista y que se convierte en el motor primero y más eficiente.

A finales del siglo XIX, cuando el impacto de la Revolución Industrial se empezaba a sentir en Europa y en América, la palabra *eficiencia* sufrió una metamorfosis a manos de los químicos y los ingenieros. La introducción de las leyes de la termodinámica despertó un gran interés en experimentar con los flujos de energía en las máquinas. En el nuevo mundo industrial la eficiencia se redefinió en función de maximizar el rendimiento con el mínimo de trabajo, tiempo, energía y capital. Los ingenieros soñaban con el estado de eficiencia suprema del movimiento continuo, con la esperanza de superar la segunda ley de la termodinámica. Lograr esta eficiencia suprema suponía producir el rendimiento más óptimo posible sin gasto de tiempo, trabajo, energía ni capital. Esto es lo que sucedió cuando Dios creó el universo mediante un puro acto de pensamiento.

La eficiencia no tardó en ser adoptada por la industria y fue popularizada en las factorías y los equipos directivos por Frederick Taylor y sus principios de gestión científica. Desde allí se introdujo en las escuelas y en la vida pública hasta llegar a las relaciones familiares. La eficiencia se convirtió en la virtud suprema del hombre moderno. Bajo aquel frenesí latía la idea inconsciente, o al menos no expresada, de que ser más eficiente permitía, de algún modo, ahorrar tiempo y engañar a la muerte.

Reestructurar las relaciones económicas y sociales en torno al valor temporal de la eficiencia tiene el efecto de hacer que todas las relaciones sean instrumentales para lograr un rendimiento productivo. Todas las cosas, así como la actividad de cada ser, se convierten en un medio para optimizar la producción. Pero ¿realmente podríamos tratar con eficiencia a alguien a quien queremos? ¿Expresaríamos nuestro amor y nuestro afecto, y extenderíamos nuestro cariño y nuestra atención maximizando nuestro rendimiento en una cantidad mínima de tiempo y dedicando el mínimo de trabajo, energía y capital? ¿Podríamos sentir alegría o intimidad de una manera eficiente? ¿Sería posible sentir empatia con otro ser de una manera muy eficaz? Convertir las relaciones en medios eficientes para unos fines productivos destruye el espíritu empático.

En las décadas de 1980 y 1990, los psicólogos y los educadores introdujeron el concepto de *tiempo de calidad* en el mundo de las relaciones familiares. La idea era que los padres reservaran unos minutos en su abarrotada agenda diaria para restablecer el «contacto» con sus hijos. La eficiencia forzada de estos contactos estructurados solía condenar este ejercicio al fracaso. Unas relaciones profundas requieren atención y sufren si dependen de las manecillas del reloj.

La obsesión casi patológica por la eficiencia en la Edad Moderna refleja un miedo subyacente a la muerte, así como la esperanza de que el tiempo se pueda ahorrar y de que la vida terrenal se prolongue hacia un futuro sin final. Quien haya conocido bien a una persona hipereficiente prácticamente habrá podido oler su miedo. Pero acercarse a estas personas es una tarea casi imposible.

La empatia trasciende la muerte de una manera muy diferente: en lugar de reprimir la naturaleza temporal de la experiencia corpórea, reconoce su fragilidad para poder vivir la vida con plenitud. El impulso de buscar la perfección deja paso a la búsqueda de la realización personal. En lugar de huir de la vida, intentamos optimizarla. El poeta Rai-

ner Maria Rilke escribió: «Quien entiende bien la muerte y la celebra, magnifica al mismo tiempo la vida».[33] Y Hegel nos recuerda: «El ser de una cosa consiste en tener en ella misma la semilla de su extinción: la hora de su nacer es la hora de su muerte».[34] Cuando aceptamos la muerte también afirmamos la vida.

Sentimos empatia con la lucha de otros contra la muerte y por la vida. Podemos reconocer la sombra de la muerte en las vulnerabilidades y las flaquezas ajenas. Nadie ha sentido empatía con alguien perfecto. Apoyar y confortar a otro y acudir en su ayuda es una afirmación y una celebración de su vida. Este vínculo común intensifica la propia sensación de estar vivo. ¿Puede alguien sentirse más vivo que en el abrazo empático?

La empatía plenamente desarrollada es un fenómeno que sólo pueden sentir los seres vivos y mortales. Por eso es posible obedecer y servir a Dios, pero es imposible sentir empatía con su espíritu, porque le atribuimos la perfección. Dios es inmortal y no está hecho de carne, por eso no puede sentir ni el dolor ni la lucha de un ser mortal único e irrepetible. No hay forma de sentir empatía con lo divino y tampoco Dios puede sentir empatia con nosotros.

San Pablo y los primeros cristianos intentaron entender lo divino afirmando que Jesús hombre era el único hijo de Dios hecho carne. Millones de seres humanos han sentido empatia con su lucha terrenal y su muerte prematura en la cruz. Pero la noción de su resurrección y su inmortalidad —un motivo de polémica durante más de dos mil años— empaña el fuerte vínculo empático que se podría tener con él si su historia fuera la de un hombre como cualquiera de nosotros. Si en realidad el Jesús histórico era consciente de ser el hijo de Dios enviado a la Tierra para salvar a la humanidad y sabía que Dios lo haría resucitar para ascender a los cielos, la historia de su vida y de su muerte en la cruz sería algo menos atractiva porque, a fin de cuentas, sabía que no iba a perecer.

La conciencia empática estaría extrañamente fuera de lugar en los cielos o en la utopía: donde no hay sufrimiento mortal no puede haber vínculo empático.

También es bueno recordar que allí donde florece la conciencia empática se desvanece el miedo a la muerte y mengua el ansia de buscar una salvación material o una utopía terrenal. Quizá no sea una coincidencia que haya surgido una joven generación posmaterial que por un lado es más empática y espiritual, y por otro es menos religiosa y poco dada a visiones materialistas o utópicas. Si uno vive plenamen-

te una vida corpórea inmerso en el aquí y ahora, es menos probable que sueñe con hallar la paz en un estado perfecto situado en un futuro distante.

El lugar de la fe y la razón en la edad de la empatía

La conciencia empática fluye de la experiencia corpórea y es una celebración de la vida, la nuestra y la de otros seres, pero ¿cómo la conciliamos con la fe y la razón, que son formas incorpóreas de contemplar la realidad y están imbuidas del miedo a la muerte? Del mismo modo que hemos reconsiderado los conceptos de verdad, libertad, valentía, igualdad, democracia y mortalidad desde una perspectiva empática y hemos hallado formas muy diferentes de definir su significado, bueno será hacer lo mismo con la fe y la razón.

Cuando deconstruimos la noción de fe vemos que en su núcleo hay tres pilares básicos: sobrecogimiento, confianza y trascendencia. El impulso religioso nace de la sensación de sobrecogimiento ante el portento de la existencia, su misterio y su majestad. El sobrecogimiento es la celebración más profunda de la vida. Nos maravillamos ante la naturaleza sobrecogedora de la existencia y sentimos que, por estar vivos, encajamos de algún modo en el portento que contemplamos. Hallamos señales de nuestra relación con el universo en los momentos en que extendemos las manos en el seno de la experiencia corpórea para abrazar a esos otros que forman la totalidad de la existencia. La empatía es el medio por el que nos trascendemos explorando nuestras relaciones y conexiones con el hecho sobrecogedor de existir. Como afirman Arthur P. Ciaramicoli y Katherine Ketcham en su libro *The Power of Empathy*, este impulso trascendente surge de «sentir un ansia de conexión, el anhelo de una relación con algo más grande y más poderoso» que nosotros.[35] Ese algo más grande es el misterio de la existencia, la causa de nuestro sobrecogimiento.

El sobrecogimiento puede llevar a la trascendencia, pero también puede llevar a la desesperación. Si somos incapaces de hallar un significado global al hecho de la existencia, el sobrecogimiento se puede trocar fácilmente en angustia. Cuando esto sucede nos enfrentamos a una crisis de sentido personal, es decir, a una crisis de fe... La fe, después de todo, es creer que la existencia tiene un sentido.

Tolstoi, el gran novelista ruso, experimentó una crisis de fe como la que pasamos la mayoría de nosotros en algún momento de nuestra vida:

> Sentí que en mí se había quebrado algo sobre lo que mi vida siempre había descansado, que no quedaba nada a lo que aferrarme [...]. No sabía qué quería. La vida me daba miedo; me veía impulsado a abandonarla; y, a pesar de todo, aún esperaba algo de ella.[36]

Durante dos años, Tolstoi vivió lleno de angustia, con una sensación de absoluta soledad existencial y de abandono en el mundo. Luego, un día, mientras paseaba por el bosque, recuperó de repente la fe. Se dio cuenta de que la fe era la creencia en que vale la pena vivir la vida que uno vive y que, sólo por esta razón, tenía significado en el orden del universo y se tenía que vivir con plenitud y en profunda conexión con los demás. Tolstoi concluyó:

> La fe es el sentido de la vida, ese sentido en virtud del cual el hombre no se destruye a sí mismo y sigue viviendo. Es la fuerza por la que vivimos. Si el hombre no creyera que hay algo por lo que debe vivir, no viviría.[37]

La fe surge de una sensación de sobrecogimiento y exige creer que la vida tiene significado en un sentido universal, pero se puede malear y trocarse en un *constructo* social que exige obediencia, se alimenta del miedo a la muerte, adopta la perspectiva incorpórea y fija unos límites rígidos que separan a los elegidos de los condenados. Esto es precisamente lo que hace la mayoría de las religiones institucionalizadas.

Recuperar la sensación de sobrecogimiento y la fe en el significado de la existencia requiere un entorno que permita el desarrollo de la experiencia corpórea y la expansión de la conciencia empática.

La conciencia empática surge del sobrecogimiento. Cuando sentimos empatía con otra persona, damos testimonio de la fuerza vital increíble y extraña que hay en nosotros y que nos conecta con todos los seres vivos. Después de todo, la empatía es el sentimiento de profunda reverencia que suscita en nosotros el término nebuloso al que llamamos existencia. Aunque no sepamos bien qué es la existencia y nos cueste mucho explicarla, «la conocemos cuando la vivimos». Inspira sobrecogimiento por ser tan abrumadora y misteriosa. ¿De dónde procede? ¿Cómo ha llegado hasta aquí? ¿Por qué somos parte de ella? ¿Cuál es su significado? ¿Tiene un propósito?

Es un sobrecogimiento que inspira toda la imaginación humana y sin él seríamos incapaces de asombrarnos. Sin la capacidad de asombro

no podríamos ejercer la imaginación y, en consecuencia, seríamos incapaces de imaginar la vida de otra persona *como si* fuera nuestra. Sabemos que la empatía es imposible sin la imaginación. Y la imaginación es imposible sin la capacidad de asombro, y el asombro es imposible sin el sobrecogimiento. La empatía constituye la expresión más profunda de sobrecogimiento y es comprensible que se tenga por la más espiritual de las cualidades humanas.

Pero la empatía también exige confianza, la voluntad de entregarnos al misterio de la existencia tanto en el plano cósmico como en la vida cotidiana entre nuestros semejantes. La confianza es indispensable para que la empatía crezca y, a su vez, la empatía nos deja entrever la presencia divina que existe en todas las cosas. La empatía se convierte en la ventana a lo divino. Mediante la extensión empática nos trascendemos a nosotros mismos y empezamos a conectar con el misterio de la existencia. Cuanto más profunda y universal sea nuestra experiencia empática, más cerca estaremos de sentir la totalidad del ser, es decir, más cerca estaremos de participar de todo, de conocerlo todo, de pertenecer a todo.

Si examinamos atentamente las religiones institucionales del mundo, en los márgenes de sus grandes textos podremos hallar algunos fragmentos aislados de esta vía corpórea a la búsqueda de lo divino. Los teólogos lo llaman «panenteísmo».

> El panenteísmo como manera de concebir a Dios afirma al mismo tiempo la trascendencia y la inmanencia del ser divino. Para el panenteísmo, Dios no es un ser que esté «ahí fuera». Las raíces griegas de la palabra revelan su significado: *pan* significa «todo», *en* significa «en» y *theós* significa «Dios». Dios es más que todo (y, por lo tanto, trascendente), pero Dios también está en todo (por lo tanto, es inmanente). Para el panenteísmo, Dios está «aquí mismo», aunque al mismo tiempo está más allá.[38]

Pero las narraciones centrales de las grandes religiones del mundo —judaismo, cristianismo, islamismo e hinduismo— son, en su mayor parte, incorpóreas y extramundanas, y no se ocupan de la extensión empática, la búsqueda de la conexión o la inmanencia de Dios.

En la edad de la empatía, la espiritualidad sustituye invariablemente a la religiosidad. La espiritualidad es un viaje de descubrimiento profundamente personal en el que la experiencia corpórea se convierte —por regla general— en la guía para establecer conexiones y la empa-

tía se convierte en el medio para alimentar la trascendencia. La *Encuesta mundial de valores (World Values Survey)* e innumerables estudios y encuestas similares en el mundo revelan un cambio generacional en las actitudes hacia lo divino: las generaciones más jóvenes de los países industrializados cada vez dan más la espalda a las religiones institucionalizadas y emprenden una búsqueda espiritual personal de naturaleza corpórea y de expresión empática.

También la razón se puede recuperar desde sus raíces incorpóreas en la Ilustración para reformularla en un marco empático corpóreo. Aunque tendemos a concebir la razón en función de la racionalización, es decir, de la abstracción y la clasificación de fenómenos casi siempre con la ayuda de instrumentos de medida, la razón es más que esto e incluye reflexión, introspección, contemplación y consideración, además de formas de pensar retóricas y literarias. La razón es todo esto y más. En general creemos que la razón supone distanciarnos de la inmediatez de una experiencia y buscar entre nuestros recuerdos alguna experiencia análoga que nos pueda ayudar a tomar decisiones adecuadas sobre la mejor manera de responder.

La pregunta esencial es de dónde viene la razón. La idea cartesiana y kantiana de que la razón existe con independencia de la experiencia, como un fenómeno a priori al que acceder, no se ajusta a nuestra manera de razonar en la vida real. La razón es una manera de organizar la experiencia y se basa en muchos instrumentos mentales. Pero la cuestión es que la razón nunca está separada de la experiencia y que es un medio para entenderla y manejarla.

Como hemos visto anteriormente, la experiencia empieza con sensaciones y sentimientos que fluyen del contacto con los demás y que enseguida, con la ayuda de la razón, se combinan en emociones que luego se transforman en respuestas conductuales con un sentido, de nuevo con ayuda de la razón. No hace falta decir que la experiencia no siempre sigue este guión tan al pie de la letra. Nuestros sentimientos pueden ser crudos e informes. Hasta puede que no sepamos por qué abrigamos determinados sentimientos. Del mismo modo, nos podemos dejar llevar por nuestras emociones y hacer daño a los demás o a nosotros mismos.

La empatía combina sensaciones, sentimientos, emociones y razón de una manera estructurada con el objetivo de entrar en comunión con los innumerables «otros» que se extienden más allá de nuestro ser físico. Si la empatía no existiera, no podríamos saber por qué sentimos lo que sentimos, ni podríamos conceptualizar algo llamado emoción, ni

pensar de una manera racional. Muchos autores han asociado erróneamente la empatía a simples sentimientos y emociones. Si sólo se tratara de eso, la conciencia empática sería imposible.

Estamos empezando a saber que un momento empático exige compromiso personal y cierta medida de desapego. Si volcamos totalmente nuestros sentimientos en los sentimientos de otra persona o los sentimientos de otra persona inundan nuestra psique, perderemos nuestra individualidad y la capacidad de imaginar al otro como si fuéramos él. La empatía supone un equilibrio delicado. Tenemos que estar abiertos a sentir el sufrimiento del otro como si fuera nuestro, pero sin que ese sufrimiento nos engulla y anule la capacidad del yo para ser un ente único y separado. La empatía requiere un límite poroso entre el «yo» y el «tú» que permita que las identidades de dos seres se reúnan en un espacio mental común.

Aunque nuestras sensaciones y nuestros sentimientos hacen posible la conexión inicial con el otro, enseguida los filtramos a través de nuestros recuerdos y los organizamos mediante las distintas facultades de la razón que tenemos a nuestra disposición parar generar una respuesta emocional, cognitiva y conductual adecuada. Este proceso constituye la conciencia empática. Como se decía en el capítulo 1, la empatía es una experiencia afectiva y cognitiva al mismo tiempo.

Así pues, la razón es el proceso por el que ordenamos el mundo de los sentimientos con el fin de crear lo que los psicólogos llaman conducta prosocial y los sociólogos llaman inteligencia social. La empatía es la sustancia de este proceso. La razón se hace cada vez más sofisticada a medida que los *constructos* sociales se hacen más complejos, la diferenciación humana es más pronunciada y el intercambio humano es más diverso. Un mayor contacto con otros aumenta la diversidad y el volumen de los sentimientos que se deben organizar. La razón se hace más diestra en abstraer y manejar el torrente de sentimientos corpóreos. Nos acercamos más a una mentalidad cosmopolita. También está claro que la razón se puede usar para explotar a los demás, por ejemplo con fines narcisistas, o para sembrar el terror entre la gente.

Al replantear la fe y la razón como aspectos íntimos de la conciencia empática, creamos una nueva síntesis histórica que incorpora muchas de las características más poderosas y persuasivas de la edad de la fe y la edad de la razón, al tiempo que dejamos atrás los aspectos incorpóreos que sofocan la celebración de la vida.

LA DISTANCIA ENTRE *ES* Y *DEBERÍA SER*

La inclusión de las características básicas de la razón y del sobrecogimiento en una conciencia empática más amplia nos permite superar el antiguo cisma entre la experiencia corporal y la conducta preceptiva —la distancia entre *es* y *debería ser*— que lleva atormentando tanto tiempo a la teología y a la filosofía.

Puesto que tanto la conciencia basada en la fe como la conciencia racional han denigrado la experiencia corporal, creyendo que el ser físico y los impulsos del ser humano son depravados y están contaminados en el caso de la religión, y son utilitaristas y sólo buscan el placer en el caso de la filosofía laica, siempre ha existido la necesidad de imponer códigos morales «desde arriba» para garantizar una conducta prosocial. Siempre se había supuesto que las sensaciones físicas, las emociones y las pasiones eran irracionales, malas o potencialmente patológicas, y que debían estar bajo el control de una autoridad superior. Las religiones abrahámicas se basan en la autoridad de Dios, codificada en los diez mandamientos, para mantener una conducta moralmente adecuada. Aunque los judíos introdujeron la regla de oro o ética de la reciprocidad, como una especie de «supermoral», es importante tener presente que, en su forma original, casi siempre se expresaba en términos negativos: «No trates a tu prójimo como no quieres que te traten a ti». Las religiones orientales —hinduismo, budismo, filosofía confuciana y taoísmo— también introdujeron sus propias versiones de esta regla.

Como veremos en el capítulo 6, la gran difusión de la regla de oro en la Antigüedad supuso una oleada empática muy poderosa y un cambio cualitativo en la conciencia humana, pero su impacto en la psique estuvo limitado por el supuesto incorpóreo que la acompañaba. Se esperaba que los creyentes siguieran la regla de oro, sobre todo en las religiones abrahámicas, pero no por compasión hacia los demás, sino como un deber moral, porque era la voluntad de Dios y las leyes de Dios se debían obedecer so pena de ser objeto de la ira divina.

Hasta la historia del buen samaritano que se nos relata en el Evangelio de Lucas (10,27) está impregnada de la noción del deber de uno para con Dios, no de sentir una identificación empática con un desconocido. En esta parábola, un intérprete de la ley pregunta a Jesús: «¿Qué debo hacer para alcanzar la vida eterna?». Jesús responde diciendo: «Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón y con toda tu alma, y con todas tus fuerzas, y con toda tu mente; y a tu prójimo como

a ti mismo».[39] Si uno demuestra compasión a un desconocido y ama a Dios, tendrá asegurada la salvación eterna. El acto de ayudar a un desconocido queda inextricablemente unido a asegurarse un lugar en el cielo y, con toda la razón, se puede considerar una conducta instrumental.

Immanuel Kant expuso la argumentación racional para la regla de oro en la Edad Moderna con su conocido imperativo categórico. El imperativo de Kant consta de dos partes. En primer lugar, «obra sólo como si la máxima de tu acción fuera a tornarse por tu voluntad en ley universal».[40] En segundo lugar, «obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin, y nunca sólo como un medio».[41] Aunque Kant eliminó el aspecto egoísta de hacer el bien que formaba parte de la mayoría de las experiencias religiosas, también eliminó la experiencia «sentida» que hace que la compasión sea tan poderosa y persuasiva.

Como hemos visto antes, Kant sostenía que los sentidos no ofrecen unas guías de fiar para la conducta moral, que los sentimientos, las emociones y las pasiones son demasiado subjetivas y arbitrarias para fundar en ellos unas normas morales universales. Para él, su imperativo categórico sí que era la expresión de un código moral universal aplicable en todo momento, bajo cualquier circunstancia concebible, con independencia de la situación. En otras palabras, la razón pura, distanciada de la subjetividad emocional, dicta el deber moral de la persona. La persona moral es serena, distante y desinteresada, y se guía por la obligación moral y la razón en lugar de guiarse por la emoción y la pasión.

El mismo Freud, en su magistral asalto a la conciencia racional, se sintió obligado a introducir un mecanismo moral incorpóreo que supervisara lo que para él eran unos impulsos libidinales irracionales. La introducción de la idea de *inconsciente* acabó con el concepto anterior de una mente racional que actuaba desapasionadamente como rectora de la conducta humana. Para él, el ser humano vivía acosado por impulsos libidinales primitivos, el ámbito del ello, donde regía el principio de placer.

Aunque Freud sostenía que el principio de realidad y la formación del ego surgen con rapidez en la primera infancia para mantener a raya estas fuerzas tan poderosas, se sintió obligado a introducir otra estructura, el superego, como autoridad moral incorpórea que rigiera la conducta social. El superego, la autoridad moral de la mente, existía inde-

pendientemente de la experiencia corporal y actuaba como una especie de brújula moral universal muy parecida al imperativo categórico de Kant.

En las tres etapas de la conciencia humana —teológica, ideológica y psicológica inicial— la autoridad moral ha sido incorpórea, al menos en la ortodoxia dominante. La razón es que la experiencia corporal se ha considerado irracional, pecadora o patológica. El resultado ha sido que, a lo largo de la historia, se ha dado un cisma entre la experiencia corporal y los preceptos morales. Es como si la experiencia corporal se hubiera de forzar, amoldar o engatusar para que observara los códigos morales. En otras palabras, se suponía implícitamente que la naturaleza humana era contraria a la conducta moralmente recta y que se la debía fustigar, en un sentido figurado y literal, para que «entrara en vereda». Ésta es la distancia entre *es* y *debería ser* a la que nuestros filósofos han aludido sin cesar. Es la idea de que es imposible salvar la diferencia entre el *es* y el *debería ser* de la conducta humana. Mientras se considere que la experiencia corpórea es irrelevante o contraria a las leyes morales, siempre habrá una distancia que salvar entre estas dos concepciones de la conducta humana.

La conciencia empática sí que salva esta distancia. La conducta empática es corpórea, está llena de una sensación de sobrecogimiento y se basa en los sentimientos y en la razón. E igualmente importante, es al mismo tiempo descriptiva y preceptiva. No existe una línea divisoria entre lo que uno es y lo que debería ser. Las dos cosas son lo mismo. Cuando nos identificamos con la lucha de otra persona como si fuera nuestra y celebramos su vida apoyando su búsqueda, vivimos con autenticidad y plenitud. Nuestro ser crece y se expande hasta abarcar unos ámbitos de actuación compasiva más amplios e inclusivos. El proceso de ser empático se extiende al ámbito moral.

Quien haya sentido empatía alguna vez, sabrá que no se puede buscar ni ordenar que surja porque es un deber moral y, por lo tanto, una obligación universal. La empatía se siente y se razona. Es una experiencia total.

Así pues, la conciencia empática no se basa en un código moral impuesto desde el exterior, sino en un entorno que la alimenta. Desarrollaremos una sensibilidad moral en la medida en que estemos inmersos, ya desde la infancia, en un entorno familiar y comunitario que la alimente. La sociedad puede fomentar este entorno ofreciendo el contexto social y público adecuado. Aunque el potencial empático primitivo está

cableado en la química cerebral de algunos mamíferos, sobre todo en los primates, su expresión desarrollada en el ser humano requiere aprendizaje, práctica y un entorno facilitador. Los códigos morales recogidos en leyes y políticas sociales son muy útiles como normas y guías de aprendizaje. Pero la cuestión es que una persona no es verdaderamente buena porque se le haya obligado a serlo con la amenaza de un castigo o la promesa de una recompensa, sino porque sentir empatía forma parte de su naturaleza. No interiorizamos la conducta moralmente recta por decreto o por promesas y la exteriorizamos mediante sentimientos de identificación con el sufrimiento ajeno. Ser verdaderamente humano es sentir una empatía universal y dotar de rectitud moral la propia experiencia corpórea.

Últimamente, la palabra *empatía* se ha puesto de moda en el discurso público y se ha convertido en objeto de debate en los círculos políticos, en la comunidad profesional y en la sociedad civil. Esta fama tan reciente se puede atribuir, en gran medida, a la defensa que el presidente Obama ha hecho de ella. Barack Obama ha hecho de la empatía el núcleo de su filosofía política personal y el eje de sus decisiones, desde la orientación de la política exterior de Estados Unidos hasta la selección de magistrados para el Tribunal Supremo estadounidense.

Sin embargo, sin una comprensión adecuada de la evolución social del impulso empático en la historia humana, corremos el riesgo de trivializar el término en la arena pública e incluso de convertirlo en objeto de ridículo y de caricatura. Como suele ocurrir en una sociedad dirigida por los medios de comunicación y donde la hiperactividad por déficit de atención ha pasado de ser un trastorno de la infancia a convertirse en una pandemia social, puede que la oportunidad de impulsar un replanteamiento responsable de nuestra naturaleza empática se acabe agotando en un frenesí momentáneo en los medios de comunicación hasta convertir la empatía en un tópico desgastado. En este momento de nuestra historia como especie nada podría ser más importante que emprender un profundo debate cultural sobre el papel que ha desempeñado la empatía en el desarrollo y la conducción de los asuntos humanos.

Este debate ha dejado de ser un ejercicio esotérico y se ha convertido en un imperativo a vida o muerte para nuestra especie. La civilización global, cada vez más compleja y con más consumo de energía, es-

tá llevando a la humanidad al borde de la extinción. Si los científicos están en lo cierto, puede que dentro de un siglo hayamos desaparecido del planeta. Aunque estamos evolucionando con rapidez hacia el *Homo empathicus*, la deuda entrópica nos sigue muy de cerca en nuestro ascenso a la cumbre de la conciencia global.

Ahora, más que nunca, debemos volver sobre nuestros pasos para entender cómo hemos llegado hasta aquí y hallar una base más sólida que nos pueda liberar de nuestras ataduras entrópicas y nos permita prosperar hollando la Tierra con más levedad y en armonía con los restantes seres vivos y con los ecosistemas que sustentan la vida. Los científicos nos dicen que sólo nos quedan unos años para dar a la civilización un nuevo rumbo económico que nos lleve a un régimen de energía más sostenible y que pueda rebajar la fiebre que caldea la biosfera.

La humanidad se enfrenta a una tarea titánica. Por primera vez debemos afrontar nuestra historia como especie con el fin de crear una civilización nueva y más interdependiente que consuma menos energía, pero de una forma que permita que la empatía se siga desarrollando y que la conciencia global se siga expandiendo hasta que llenemos la Tierra de compasión y de armonía, no de la energía que hayamos gastado. Llevar a cabo esta tarea exige saber cómo se ha desarrollado la conciencia a lo largo de la historia y cómo hemos pasado por una sucesión de civilizaciones consumidoras de energía cada vez más complejas. Cuando redescubrimos nuestro pasado cognitivo hallamos pistas muy importantes que nos pueden ayudar a reorientar nuestro futuro consciente. Estando en juego nuestra supervivencia, no podemos seguir pasando por alto la evolución de la conciencia empática a lo largo de la historia y el coste que ha supuesto para la Tierra que habitamos.

El estudio de los grandes complejos de comunicaciones y energía de la historia, de las oleadas de empatía y las formas de conciencia que los han acompañado, y del impacto entrópico que han tenido, nos trazará un mapa antropológico para saber de dónde hemos venido y, es de esperar, nos proporcionará una brújula para corregir el rumbo y hallar el camino hacia la edad de la empatía.

Segunda parte

EMPATÍA Y CIVILIZACIÓN

Capítulo 6

EL CEREBRO TEOLÓGICO Y LA ECONOMÍA PATRIARCAL DE LA ANTIGÜEDAD

Nadie podrá negar que la conciencia humana ha cambiado con la historia. Sin embargo, cuando observamos con más detalle, vemos que estos cambios de la conciencia van acompañados de otros en la manera en que el ser humano organiza sus relaciones con el mundo natural y, en particular, con la forma de aprovechar las energías del planeta. Recordemos que quienes viven en culturas cazadoras recolectoras piensan de una manera muy diferente que quienes viven en sociedades agrícolas hidráulicas, del mismo modo que quienes viven en sociedades industriales piensan de manera muy diferente que aquellos que viven en sociedades agrícolas. La razón de esto es que los cambios cualitativos en los regímenes de energía están acompañados de cambios en la manera en que las personas se comunican entre sí para controlar los flujos de energía. Estos cambios en las comunicaciones reestructuran la forma en que el cerebro humano entiende y organiza la realidad.

Todas las sociedades cazadoras recolectoras tienen una cultura oral. No conocemos ningún caso de cultura cazadora recolectora que haya creado un sistema de escritura. Del mismo modo, prácticamente todas las grandes sociedades agrícolas hidráulicas han creado algún sistema de escritura y de cálculo para organizar la producción, el almacenaje y la distribución de cereal. La Primera Revolución Industrial —basada en el carbón, el vapor y el ferrocarril— del siglo XIX habría sido imposible sin las comunicaciones basadas en la letra impresa. En los inicios del siglo XX, las comunicaciones electrónicas de primera generación, sobre todo el teléfono y más adelante la radio y la televisión, se convirtieron en los mecanismos para gestionar y comercializar la Segunda Revolución Industrial, basada en el petróleo y organizada en torno al motor de explosión y las tecnologías y los bienes derivados de los combustibles fósiles.

Por su parte, los regímenes de comunicación provocan cambios en la conciencia humana. Las culturas orales viven sumidas en una con-

ciencia mitológica. Las culturas que poseen escritura dan origen a una conciencia teológica. De las culturas con imprenta surge una conciencia ideológica. Y las culturas electrónicas y centralizadas de primera generación dan origen a una conciencia psicológica en toda la extensión de la palabra.

Naturalmente, las cosas no son tan sencillas. Estas etapas de la conciencia no surgen por arte de magia en el momento oportuno para organizar nuevos regímenes de comunicaciones y energía. Las formas anteriores de conciencia suelen persistir mucho tiempo, sobre todo en los inicios de una revolución energética y de las comunicaciones. Pero ninguno de estos regímenes ha alcanzado su apogeo sin la compañía de una forma nueva de conciencia.

Las etapas de conciencia son reestructuraciones mentales de la percepción humana y se producen cuando una nueva revolución en la energía y en las comunicaciones da lugar a nuevas organizaciones sociales. Al extender nuestro sistema nervioso central colectivo a nuevos ámbitos y territorios, pasamos por lo que los psicólogos llaman un cambio de *Gestalt*. Empleando un término de la mecánica, es como si se recalibrara nuestra orientación temporal y espacial. Vemos las cosas de otra manera. Y lo que es igualmente importante, reinterpretamos los nuevos entornos y contextos sociales en un intento de encontrar nuestro lugar y nuestro propósito en el nuevo orden de las cosas. Esta reinterpretación está condicionada por la realidad de las nuevas relaciones que formamos con el mundo que nos rodea. En otras palabras, interpretamos la naturaleza, el mundo y el cosmos según la manera en que interactuamos con ellos. Hasta las metáforas que empleamos para describir nuestra identidad personal y nuestra noción de la realidad se basan en nuestras relaciones de organización. Las civilizaciones agrícolas hidráulicas conciben el mundo en función de metáforas hidráulicas. La Primera Revolución Industrial dio forma a la conciencia ideológica usando metáforas mecánicas. Y la Segunda Revolución Industrial definió el universo en función de la electricidad.

Las etapas de la conciencia crean los límites exteriores de la realidad. Captan y reflejan la extensión y el alcance temporal y espacial del sistema nervioso central colectivo de cada civilización. Los órdenes social y espaciotemporal que se plasman en las etapas de la conciencia —mitológica, teológica, ideológica y psicológica— son muy claros y definidos. Cada una de estas etapas refleja un *constructo* social más complejo y un mayor ámbito temporal y espacial. Y cada una ofrece la posibili-

dad de extender el ámbito empático, aumentando al mismo tiempo la entropía total de la biosfera.

Las etapas de la conciencia también desplazan la línea divisoria entre «nosotros» y los «otros». Más allá de estos límites hay una «tierra de nadie» donde viven los extraños. Para el hombre mitológico el extraño es el no humano, el demonio o el monstruo. Para el hombre teológico es el pagano o el infiel. Para el hombre ideológico es el bruto. Para el hombre psicológico es el trastornado.

En cada etapa de la historia, las revoluciones de la energía y de las comunicaciones han expandido la esfera del sistema nervioso central trayendo más de «lo otro» al ámbito de lo familiar. Hoy en día, la televisión mundial vía satélite, la revolución de las tecnologías de la información e Internet y el transporte aéreo conectan permanentemente casi a dos terceras partes de la humanidad. El ámbito de lo extraño se encoge a medida que la globalización se acelera y que el impulso empático empieza a abarcar la totalidad de la vida que conforma la biosfera del planeta. Sin embargo, su ritmo cada vez más acelerado apenas puede seguir el ritmo de la deuda entrópica.

Cada una de estas etapas de la conciencia humana es un capítulo en el desarrollo del gran tema que se halla en el centro del periplo humano: la evolución de la expresión empática y la sombra oscura de la deuda entrópica que amenaza con provocar su perdición.

Pero ¿cómo verificar algo en apariencia tan amorfo como la evolución de la expresión empática? Afortunadamente, disponemos de un registro que describe el desarrollo de la expresión empática y la evolución de la conciencia humana. Este registro se halla oculto en las conversaciones que conforman los relatos que a lo largo de la historia nos hemos contado sobre nosotros mismos: se halla en las narraciones que hemos dejado atrás.

En el principio era el Verbo

Johann Wolfgang von Goethe, el gran filósofo y científico alemán que dedicó toda su vida a desentrañar los misterios de la luz y del color, cuenta una historia sobre lo que es más importante en la vida. El rey de oro preguntó a la serpiente: «¿Qué es más precioso que el oro?». «La luz», respondió la serpiente. El rey replicó con otra pregunta: [illegible] Y la serpiente respondió: «La

conversación».[1] Que sepamos, de todas las especies animales somos la única que narra historias. En el fondo, vivimos narraciones. Y las narraciones cambian con cada etapa nueva de conciencia. Pero el tema central siempre es el mismo. Nos comunicamos y nos narramos mutuamente las historias que nos contamos, porque buscamos la compañía de los demás y estamos predispuestos al afecto, las relaciones y la sociabilidad. La conversación, ya sea oral, escrita, impresa o electrónica, es el medio para revelarnos a los demás y entrar en sus realidades para así incorporar parte de estas realidades a la nuestra. Según Louis Dupré, profesor de psicología de la religión de la Universidad de Yale:

> El diálogo exige que abandonemos de algún modo nuestra posición para entrar en la del otro. Cuanto más me doy al otro, más me conozco yo y más adquiero una identidad única.[2]

Así pues, el diálogo se convierte en un instrumento esencial para comunicar mutuamente nuestros sentimientos. Con la conversación creamos unas relaciones que conforman nuestra historia y nuestra identidad individual.

Peggy J. Miller, profesora de psicología y comunicación de la Universidad de Illinois, realizó una interesante serie de experimentos con unas madres jóvenes y sus hijos en un barrio obrero de Baltimore con el objetivo de evaluar el papel que desempeñan las narraciones en el proceso cotidiano de socialización. En el estudio, Miller grabó conversaciones entre madres e hijos y entre adultos y niños, y encontró que en cada hora de conversación, había unas 8,5 narraciones, o una cada siete minutos, de las que el 75 % eran narradas por la madre.[3] Estas narraciones empiezan con un suceso que las precipita, suponen un protagonista, un agente, una víctima y un cómplice —todos descritos de una manera lineal— y terminan con una resolución. En otras palabras, los niños son iniciados ya desde el principio en la idea de que la vida es un drama que se desarrolla y que nos narramos unos a otros en forma de relatos. Mediante estos relatos organizamos nuestras experiencias y tratamos de darles un significado.

Una de las maneras más frecuentes de estimular el desarrollo del lenguaje y la socialización en los niños es contarles historias. Mientras el niño escucha a su padre o a su madre contar un cuento u otro relato, mira las imágenes del libro y sigue las palabras en las páginas. Los cuentos infantiles son narraciones dramáticas de estructura sencilla que

introducen a los niños en el mundo de las relaciones sociales. Los cuentos están impregnados de temporalidad porque hablan de experiencias del pasado, se narran en el presente y su objetivo implícito es ofrecer alguna guía que pueda ser útil en el futuro. Cuando los padres leen a su hijo una historia imaginaria y le piden que reflexione sobre ella, o cuando le piden que examine una experiencia personal de su pasado inmediato, esta «reflexión» es lo que crea el pasado, el presente y el futuro. Reflexionar es pensar en algo que ya ha sucedido y destilar su importancia para la actuación futura.

Los guiones de inducción mencionados en el capítulo 4 también son ejemplos de narraciones de los padres basadas en las experiencias de sus hijos. A su vez, los niños aprenden a ser conscientes de sí mismos interiorizando estos relatos y, más adelante, representando sus propias narraciones dramáticas por medio del juego. En el fondo, el niño «se convierte» en las narraciones.[4] Conceptos como *pasado, presente, futuro* y *resolución de conflictos* se presentan al niño por medio de narraciones. A este respecto, el psicólogo estadounidense Jerome Bruner hace la reveladora observación de que el «regalo narrativo [es] uno de los principales medios para el mantenimiento de la paz».[5] Presentar y dramatizar sucesos nos permite distanciarnos de ellos y contemplarlos en toda su extensión. Narrar un suceso exige reflexión y distanciarse de su inmediatez. Mediante este distanciamiento, el narrador puede aportar atenuantes e incluso narrar la historia desde varias perspectivas, lo que ayuda a reducir el posible conflicto. No es raro que después de un enfrentamiento un observador pida a las partes que se tranquilicen y expliquen qué ha sucedido. El acto mismo de distanciarse del suceso y explicar lo ocurrido ofrece al narrador la sensación de recobrar el control situando lo sucedido en un contexto y formulándolo para extraer de ello algún significado.

En la conversación diaria suele ocurrir que la narración de un suceso corre a cargo de varias personas y que cada una interpreta lo ocurrido a su manera. Escuchar múltiples explicaciones de un suceso hace que los niños empiecen a entender que cada persona vive una interacción social de una manera un poco diferente. Se dan cuenta de que los sentimientos de otros pueden ser diferentes de los suyos. Igualmente importante, en el acto de escuchar las distintas interpretaciones del mismo suceso, los niños no sólo distinguen las diferencias en los puntos de vista sino que también buscan sentimientos compartidos. Ésta es una experiencia de aprendizaje esencial para el desarrollo de la con-

ciencia de uno mismo: la capacidad de sentir a los otros como personas únicas con sus propios sentimientos, puntos de vista e historias, y de encontrar alguna base emocional en común. La narración es esencial para transformar la ansiedad empática en compromiso empático.

En el fondo, el objetivo de todas las historias que narramos es compartir con otros nuestra forma de sentir y vivir la vida. Valerie Gray Hardcastle, decana del McMicken College de la Universidad de Cincinnati, nos recuerda la importancia emocional de toda comunicación humana. Escribe:

> La mayoría de nuestras historias vitales pasarán al olvido con el tiempo, pero algunas se seguirán contando una y otra vez formando un núcleo en torno al cual podremos situar los restantes sucesos de nuestra vida. Pero en el núcleo de cualquier historia sobre uno mismo se encuentra la expresión de alguna reacción emocional de quien habla [...]. [La narración] es una manera de integrar y consolidar nuestras reacciones afectivas a los sucesos que nos rodean, un modo de dar significado a los sucesos de nuestra vida para nosotros mismos y para los demás. Es una manera de vivir la vida además de una forma de entenderla.[6]

El hecho de repetir y modificar la historia de nuestra vida hace que afinemos continuamente nuestra identidad para acomodar cada pasaje de nuestra existencia, además de los cambios en las relaciones y las experiencias que los acompañan. Somos una amalgama de las narraciones que contamos sobre nosotros mismos y de las que narran los demás sobre nosotros.

Cada revolución en el ámbito de las comunicaciones que ha tenido éxito en la historia —lenguaje hablado, escritura, imprenta y electricidad— nos proporciona un medio más sofisticado para compartir nuestras historias personales y colectivas y extender en el espacio y en el tiempo nuestras emociones para que lleguen a una mayor variedad de personas. Puesto que la revolución en las comunicaciones permite la conexión entre más personas, con más rapidez y a mayores distancias, hace que nuestras historias se difundan más y facilita la universalización de la expresión empática.

Al examinar los grandes paradigmas relacionados con la energía y las comunicaciones podremos distinguir varias «etapas empáticas» importantes en la historia y evaluar su contribución a la universalización del impulso empático.

LA CONCIENCIA MITOLÓGICA

Durante más del 93 % de su existencia el ser humano ha vivido como recolector y, de vez en cuando, como cazador. Al igual que nuestros parientes más cercanos, los chimpancés, nuestros antepasados primitivos vivían de la tierra, adaptando sus rutinas diarias y anuales a los ritmos de las estaciones.

Las unidades sociales rara vez superaban unas docenas de personas en comunidades extensas de parentesco. La vida se vivía en colectividad, pero no de una manera introspectiva. La idea de la individualidad hubo de esperar hasta el alba de la civilización y la aparición de organizaciones sociales mucho más complejas. En este primer período de la existencia humana no había mucha diferenciación entre las habilidades. La noción de excedente no existía y, por esta razón, había pocas maneras de diferenciar el estatus de los miembros de la colectividad. Como en el caso del chimpancé, existía una jerarquía primitiva normalmente formada por los machos alfa y los ancianos, que eran los depositarios de la sabiduría reunida en los recuerdos colectivos del grupo, pero la vida era mucho más igualitaria —aunque no democrática— que en cualquier época posterior.

Por lo que podemos saber de la observación de las pocas tribus paleolíticas que aún viven en la Tierra, el ser humano primitivo tenía que conocer muy bien su entorno y mantener un recuerdo muy vivo de las plantas, los insectos y los pequeños animales comestibles y no comestibles, así como de los cambios estacionales que condicionaban su precaria existencia. Darwin se quedó sorprendido al ver la gran capacidad para la imitación de los pueblos primitivos. Observaban constantemente la conducta de otros animales y la imitaban para incorporarla a su propia actuación. Según Lewis Mumford, puede que esta imitación fuera la invención más importante del hombre primitivo, porque le permitía apropiarse de su entorno y garantizar su supervivencia.

> Al ser tan imitador, además de curioso, pudo haber aprendido de las arañas a tender trampas, de los nidos de los pájaros a tejer, de los castores a construir presas, de los conejos a excavar y de las serpientes el arte de usar veneno. A diferencia de la mayoría de las especies, el ser humano no vaciló en aprender de otros animales y copiar sus métodos de obtener comida; al hacer suyos estos métodos multiplicó sus posibilidades de supervivencia.[7]

Como la dieta del chimpancé, la del ser humano primitivo constaba principalmente de frutas y otros vegetales. Los raros casos de caza debieron despertar en él una ansiedad empática primitiva, porque suponían la muerte de otros seres parecidos a él y aún no se diferenciaba con claridad a sí mismo del resto del mundo animal. Su realidad era difusa y porosa, y estaba poblada de espíritus animales, vegetales y humanos que interactuaban y se fusionaban entre sí. En los rituales era habitual que llevara cornamentas, pieles, plumas y otras partes de animales, y que imitara su conducta en forma de danza. Tras matar a un animal lloraba su muerte y pedía comprensión a su espíritu porque había sido necesaria para su supervivencia y la de su familia; el hombre primitivo sentía de algún modo que estaba en deuda y manifestaba una ansiedad empática incipiente.

Nuestro lejano antepasado era incapaz de distinguir lo material de lo inmaterial, lo imaginario de lo real, el mundo animado del inanimado. Vivía en una realidad con una noción muy limitada del pasado y ningún sentido del futuro: vivía en el presente y estaba atrapado por las sensaciones que lo bombardeaban y que exigían una respuesta inmediata. Las fuerzas que actuaban sobre él —el viento, la lluvia, el sol y la luna, los otros animales e incluso los desprendimientos de rocas— eran espíritus y demonios que se tenían por amigos o enemigos. Si le caían encima unas rocas por un desprendimiento creía que un brujo enemigo se había deslizado entre ellas para tirárselas o que las rocas eran seres pétreos que lo atacaban.[8]

El gran antropólogo y filósofo francés Lucien Lévy-Bruhl describió la mente primitiva como «una niebla de unidad».[9] El hombre primitivo vivía en un mundo mitológico y místico marcado por una profunda participación involuntaria. Seguramente veía en los leones o los elefantes a otros seres humanos que habían adoptando otras formas de vivir.[10]

Lo más importante de todo es que, al igual que los niños pequeños, el hombre primitivo no tenía una noción clara de su individualidad, es decir, no se diferenciaba a sí mismo de lo que le rodeaba. Lévy-Bruhl señala que el «yo» no existe entre los pueblos primitivos, que sólo existe el «nosotros». Aunque puede que haya una leve sensación de «yo», no se comprende bien. Esto se manifiesta con mayor claridad cuando el hombre primitivo daña a otro ser matando a un animal o talando un árbol. Puesto que los animales y los árboles son seres humanos con otras formas, y puesto que no están más individualizados que él mismo, considera que su agresión ha sido contra el clan del animal o del árbol.

En consecuencia, cualquier represalia irá dirigida contra un miembro de su propio clan humano o contra todo el clan. Puesto que el individuo no existe, el objetivo de cualquier daño o represalia siempre es colectivo. Las *vendettas* entre clanes y tribus tienen sus raíces en ese antiguo pasado «nebuloso» en el que cualquier individuo dado representaba a la colectividad de la que formaba parte.

Puesto que la expresión empática exige una sensación de individualidad mínima que permita a una persona reconocer a otra como un ser distinto, debemos concluir que en los pueblos primitivos la empatía aún se encuentra en el nivel inicial de la ansiedad empática, como en los niños de menos de 6 o 7 años de edad.

Si esta existencia nebulosa e indiferenciada tiene algo positivo es que los pueblos primitivos no poseen una sensación existencial de su muerte personal porque no se conciben a sí mismos como seres finitos y mortales. Como se ha dicho antes, todas las sociedades primitivas comparten la creencia universal de que las personas no mueren: simplemente caen dormidas y pasan a vivir en una especie de mundo paralelo, el mundo de los muertos. Con todo, de vez en cuando hacen alguna incursión en el mundo de los «vivos» en forma de espíritus.

Los pueblos primitivos tampoco entienden el nacimiento, que ven como una especie de inmaculada concepción. Un espíritu entra en el cuerpo de una mujer que más adelante acabará dando a luz. Los bebés no se consideran seres humanos propiamente dichos: se los tiene por híbridos, mitad espíritus, mitad seres humanos, que siguen en contacto con el mundo del que proceden. Este ser híbrido poco a poco pasa a formar parte de la comunidad, durante un período de varios años en los que supera diversos ritos de iniciación. Entre el mundo humano y el de los espíritus hay una especie de puerta giratoria que los muertos atraviesan para franquear el otro mundo, hasta que la cruzan de nuevo para reencarnarse en otra forma humana. Esos espíritus pueden haber sido tigres, plantas, rocas o hasta estrellas. Su reencarnación en forma humana vincula el mundo de los vivos y el de los muertos en una red perfecta y perpetua.

Puesto que en las sociedades primitivas no existe una noción clara del nacimiento ni de la muerte propia y ajena, ante el sufrimiento de otra persona no pueden ir más allá de la ansiedad empática primitiva y no se pueden identificar con el carácter único de la existencia de esa persona. Es muy improbable que un miembro de una sociedad primitiva pueda llegar a percibir el sufrimiento ajeno más de lo que pueda hacerlo un niño de menos de 5 o 6 años de edad, la edad en la que los

niños toman conciencia del significado de la muerte propia y ajena y de su propio nacimiento.

La domesticación de las plantas, de los animales y de nosotros mismos

Tras la larga transición del Paleolítico y su régimen de energía basado en la caza y la recolección, al Neolítico y su régimen de energía basado en la agricultura, empezamos a vislumbrar el surgimiento de la individualidad y la conciencia empática que se desarrollarían y se harían más profundas en los milenios siguientes.

El Neolítico empezó unos ocho mil años antes de nuestra era.[11] El nuevo régimen de energía —hortícola, agrícola y de pastoreo en pequeña escala— agudizó el instinto de cuidar. Ésta fue la era de la dominación matriarcal. El desarrollo de la agricultura se debe principalmente a las mujeres. La mayoría de los hombres se dedicaban al pastoreo. Las dos tareas exigían cierta medida de cuidados. Domesticar plantas y animales requería atención y un cuidado constante. La agricultura y el pastoreo a pequeña escala suponían vivir en un territorio determinado. Los hábitats se hicieron más permanentes y, gracias al suministro fiable de alimentos, la población fue en aumento. Los primeros poblados empezaron a aparecer en Oriente Medio, en el valle del Indo, en China y en otros lugares.

En el capítulo 1 hemos visto que la vida neolítica trajo consigo la invención fundamental del recipiente —vasijas, canastas y tinajas— destinado a almacenar cereal. Gracias al almacenaje de excedentes, el ser humano tuvo por primera vez la posibilidad de planificar, de protegerse contra los caprichos de la naturaleza y de adquirir más control sobre su entorno. Con los excedentes apareció la economía, y con ella unas preguntas que el género humano se ha planteado desde entonces: ¿quiénes producen los excedentes, quiénes los almacenan, a quiénes se distribuyen y en qué proporción?

Como señala Lewis Mumford, el cereal almacenado es energía potencial y, junto con el ganado, «la forma de capital más antigua». Nos recuerda que las transacciones comerciales anteriores a la aparición de la moneda casi siempre se realizaban en medidas de grano.[12]

La similitud de los recipientes con el útero femenino —los dos almacenan energía potencial— no pasó desapercibida a nuestros antepa-

sados del Neolítico. Y, como el útero, los recipientes son espacios protegidos que exigen un cuidado constante. Aunque en épocas posteriores una psique más dominada por lo masculino tendería a dar más importancia a las herramientas que cavaban, cortaban, mataban o movían cosas, es de destacar que la civilización no habría sido posible sin la invención de un útero artificial en forma de recipiente que se pudiera cerrar herméticamente con el fin de proteger y conservar el cereal.

Los arqueólogos nos dicen que el Neolítico fue el período más pacífico de la historia humana. Entre los hallazgos arqueológicos se encuentran pocos restos de armas. Quizás haya sido el único período de la historia humana en el que se ha plasmado la visión kantiana de una «paz perpetua». La dinámica esencial del Neolítico era «cuidar la vida».[13] Según Mumford:

> La protección de las plantas favoritas era una parte esencial de la empresa de proteger, apreciar y cuidar las fuerzas de la vida. Si la caza es por definición una actividad predatoria, el cultivo es una actividad simbiótica; y en la pauta vagamente ecológica del primer huerto, la interdependencia de los organismos vivos se hacía visible y la participación directa del hombre era la condición esencial para la productividad y la creatividad.[14]

Además de las influencias evidentes que el cuidado de plantas y animales debió tener en los métodos de crianza infantil, hubo otros beneficios secundarios que impulsaron el desarrollo empático. Los excedentes de alimentos y las residencias permanentes redujeron la mortalidad infantil y crearon las condiciones físicas para la mejora del cuidado de los niños y el desarrollo de los vínculos de apego. De nuevo, en palabras de Mumford:

> Con la protección y la continuidad que proporcionaba el poblado quedaba más tiempo para la instrucción y la tutela de los niños [...] [y para] interesarse por sus necesidades [...], ahora se podía disfrutar [de los niños] como tales, como cachorros de perro o gatitos.[15]

Los albores de la civilización humana

Hay buenas razones para creer que la empatía cobró impulso durante el largo período Neolítico. Pero con el despertar de la civilización

la empatía empezó a ir más allá de la ansiedad empática y a manifestar los primeros indicios de una respuesta empática consciente.

En el cuarto milenio antes de nuestra era empezaron a surgir las primeras sociedades agrícolas hidráulicas urbanas a orillas de los grandes ríos de Oriente Medio y del oeste y el sudoeste de Asia.[16] Las inundaciones causadas por las crecidas de aquellos ríos se aprovecharon mediante la construcción de complejos sistemas de canales y diques que garantizaban un suministro de agua fiable y controlable para regar las tierras y cultivar cereales.

La primera sociedad hidráulica urbana fue creada por los sumerios en Mesopotamia, a lo largo de los ríos Tigris y Éufrates. Fue el primer prototipo de modelo urbano industrial que supo extraer y utilizar energía. Hicieron falta miles de obreros para construir y mantener los canales y los diques. Hubo que crear oficios especializados para construir los artefactos y organizar la producción, el almacenaje y la distribución del cereal. Las primeras fuerzas laborales especializadas de la historia constaban de arquitectos, ingenieros, mineros, metalúrgicos, contables y otros. Los sumerios fundaron unas ciudades-Estado esplendorosas en Lagash, Nippur, Ur, Uruk y Eridu, y erigieron en ellas grandes templos para honrar a sus dioses.[17]

Más importante aún, para administrar todo el sistema se inventó la escritura cuneiforme, la primera escritura de la historia. Virtualmente en todos los lugares donde surgieron civilizaciones hidráulicas a gran escala que aprovechaban la energía solar transformada en cereales por la fotosíntesis —Oriente Medio, la India, China y México— se inventaron formas de escritura para organizar la producción, el almacenaje y las operaciones de logística.

El primer sistema de escritura apareció en Sumeria hacia el año 3500 a.C.[18] La escritura no sólo se utilizaba para organizar operaciones comerciales, sino también para administrar la burocracia gubernamental y las prácticas religiosas, y como medio artístico para la creación de obras literarias. Las superficies para escribir eran tablillas de arcilla, pergaminos, papiros y tablas enceradas. Para trazar los caracteres se usaban plumas, punzones y tintas diversas de origen vegetal.

La escritura primitiva solía adoptar la forma de signos pictográficos grabados en arcilla. Más adelante apareció la escritura fonética. Se crearon escuelas especiales llamadas «casas de tablillas» para instruir a los escribas. La capacidad limitada de leer y escribir garantizaba que como mínimo los artesanos, los comerciantes, los funcionarios públicos y los

sacerdotes de palacio se pudieran comunicar entre sí. Más adelante, las casas de tablillas acabaron siendo las primeras escuelas o centros de aprendizaje de Sumeria.[19] Aunque se calcula que menos del 1 % de la población de las ciudades-Estado de Sumeria estaba alfabetizada, el impacto social, económico y político de vivir en las primeras sociedades alfabetizadas, aunque sólo lo estuvieran en parte, fue muy profundo y tuvo un gran alcance.[20] En estos centros se impartían materias como matemáticas, astronomía, magia y filosofía.[21]

La escritura condujo a la codificación y la promulgación de leyes, otorgando una base más sólida y sistemática a la administración de justicia. Cuando los acadios, de lengua semítica, conquistaron Sumeria y unificaron bajo un solo imperio las ciudades amuralladas semiindependientes, aún refinaron más el sistema de justicia. La unión de varios pueblos con unas características culturales, lingüísticas y raciales diferentes exigía un cuerpo legal que se aplicara a todos por igual y que garantizara la justicia. El Código de Hammurabi —así llamado en honor al rey con este nombre— fue el primero de la historia en garantizar unos derechos limitados a las personas, especialmente en relación con la adquisición, la posesión y la herencia de propiedades. Los acadios, que más adelante fundaron el Imperio babilónico, adaptaron a su lengua el sistema de escritura sumerio.[22] El Imperio babilónico merece ocupar un lugar destacado en la historia de la conciencia humana porque fue allí donde «por primera vez [...] aparece el individuo en una sociedad alfabetizada».[23]

Al objetivar y codificar leyes, y al garantizar ciertos derechos individuales, los códigos de justicia contribuyeron indirectamente al desarrollo de la conciencia individual. El establecimiento de un marco co-

para la administración de justicia proporcionaba una guía

reparaciones prescritas para ellos en

por parte del observador para

sacerdotes de palacio se pudieran comunicar entre sí. Más adelante, las casas de tablillas acabaron siendo las primeras escuelas o centros de aprendizaje de Sumeria.[19] Aunque se calcula que menos del 1 % de la población de las ciudades-Estado de Sumeria estaba alfabetizada, el impacto social, económico y político de vivir en las primeras sociedades alfabetizadas, aunque sólo lo estuvieran en parte, fue muy profundo y tuvo un gran alcance.[20] En estos centros se impartían materias como matemáticas, astronomía, magia y filosofía.[21]

La escritura condujo a la codificación y la promulgación de leyes, otorgando una base más sólida y sistemática a la administración de justicia. Cuando los acadios, de lengua semítica, conquistaron Sumeria y unificaron bajo un solo imperio las ciudades amuralladas semiindependientes, aún refinaron más el sistema de justicia. La unión de varios pueblos con unas características culturales, lingüísticas y raciales diferentes exigía un cuerpo legal que se aplicara a todos por igual y que garantizara la justicia. El Código de Hammurabi —así llamado en honor al rey con este nombre— fue el primero de la historia en garantizar unos derechos limitados a las personas, especialmente en relación con la adquisición, la posesión y la herencia de propiedades. Los acadios, que más adelante fundaron el Imperio babilónico, adaptaron a su lengua el sistema de escritura sumerio.[22] El Imperio babilónico merece ocupar un lugar destacado en la historia de la conciencia humana porque fue allí donde «por primera vez [...] aparece el individuo en una sociedad alfabetizada».[23]

Al objetivar y codificar leyes, y al garantizar ciertos derechos individuales, los códigos de justicia contribuyeron indirectamente al desarrollo de la conciencia individual. El establecimiento de un marco común para la administración de justicia proporcionaba una guía objetiva para juzgar la conducta social de los demás en relación con la propia. El Código de Hammurabi reunía en unas categorías generales las injusticias, los delitos y las reparaciones prescritas para ellos en muchas culturas diferentes. Esto suponía cierta medida de introspección e interpretación por parte del observador para entender hasta qué punto sus experiencias de injusticia encajaban o no con las normas vigentes, que combinaban las experiencias de muchas personas y abarcaban diversas fronteras y experiencias tribales. En una sola cultura tribal los tabúes eran claros e inequívocos y exigían poca interpretación y reflexión. Uno no tenía que pensar cómo se sentía. Sólo tenía que adaptar su conducta a lo que los antepasados habían creído

adecuado para cada situación. Mientras que las culturas orales formulistas exigían unas respuestas emocionales y conductuales formales, las culturas alfabetizadas exigían que las respuestas emocionales y conductuales del individuo se guiaran por las circunstancias exclusivas de cada situación, tomando como referencia las normas abstractas establecidas por la ley.

Los códigos legales abstractos debilitaban la autoridad tribal tradicional estableciendo un conjunto de leyes que se aplicaban a todos por igual y exigiendo un cumplimiento individual, separando en parte a cada varón de su anterior afiliación tribal colectiva. Aunque con moderación, el Código de Hammurabi reconoció de una manera formal al individuo como a un ser separado por primera vez en la historia.

El salto cuantitativo en la producción de cereales en Sumeria provocó un aumento espectacular de la población y la aparición de los primeros núcleos urbanos con decenas de miles de habitantes. Algunos centros de producción —con molinos de harina, hornos y talleres— empleaban a más de mil personas[24] y marcaron la aparición de las primeras fuerzas laborales urbanas de la historia.

Para transformar valles fluviales enteros en centros de producción gigantescos hacía falta una forma de control político nueva y centralizada. Las grandes civilizaciones hidráulicas dieron origen a las primeras burocracias administrativas. Por encima de estas burocracias todo el poder estaba en manos de un solo soberano, un semidiós con poder absoluto sobre la vida de sus súbditos. El poder que ejercieron en inmensas regiones y sobre pueblos diversos los grandes faraones de Egipto no fue superado hasta el Imperio romano. Las burocracias supervisaban todos los aspectos de la vida productiva de las regiones que administraban, desde la movilización de miles de agricultores durante una parte del año para limpiar los canales, hasta el transporte, el almacenaje y la distribución del cereal, el control del comercio con regiones cercanas, el cobro de impuestos a los súbditos y el mantenimiento de los ejércitos para defender las fronteras.

La sociedad estaba organizada jerárquicamente, con un soberano autónomo en la cima de la burocracia gubernamental y miles de trabajadores especializados, desde sacerdotes y escribas palaciegos, artesanos y soldados de infantería en los diversos niveles de la escala política, hasta obreros y agricultores en la base.

Se calcula que menos del 10 % del pueblo llano —una mínima parte de la población general— se dedicaba a trabajos y profesiones espe-

cializadas, pero se considera que aquéllos fueron los inicios de la vida civilizada.[25]

El precio que el ser humano tuvo que pagar para civilizar la especie tuvo dos caras. Por un lado, la población estaba sometida a una reglamentación inflexible y a un control muy estricto. Todos los aspectos de la vida estaban orquestados por unas burocracias muy poderosas y por un soberano que disfrutaba de un poder absoluto. Por otro lado, la creación de profesiones y oficios especializados y la invención del intercambio de dinero, del pago de salarios y de unas formas limitadas de propiedad personal sacaron al individuo del «nosotros» colectivo de la prehistoria y dieron origen a los primeros «yoes» parciales.

Los grandes comerciantes sumerios disfrutaban de mucha más independencia y libertad que los artesanos. Aunque se esperaba que estuvieran a las órdenes de la familia real, se les permitía comerciar por su cuenta. Los comerciantes de Sumeria se convirtieron en los primeros empresarios privados de la historia dedicados al comercio a gran escala. Muchos de ellos amasaron grandes fortunas.[26] La persona única y diferenciada del colectivo empezó a vislumbrar el primer atisbo de individualidad en Sumeria.

La vida urbana sumeria y el nacimiento de la individualidad

Todas las grandes civilizaciones agrícolas hidráulicas se dedicaron a construir sistemas complejos de carreteras y vías fluviales para transportar mano de obra y animales, y para comerciar con cereales y otros bienes. Los llamados caminos reales, que se utilizaban para mantener las comunicaciones por todo el reino, también están entre las grandes invenciones de las civilizaciones hidráulicas, junto con los carros con ruedas y las embarcaciones de vela. Los caminos reales de Babilonia, Asiria y Persia inspiraron a los griegos y más adelante a los romanos, que los copiaron y ampliaron su alcance. Los caminos reales cruzaban toda la India. Tras el nacimiento del Imperio chino en 221 a.C., se extendió una red inmensa de caminos reales por toda China.[27] Los caminos reales hicieron posible la vida urbana.

Los sumerios y otras grandes civilizaciones hidráulicas que los siguieron desarrollaron ricas culturas urbanas. Los caminos reales fomentaron la migración y facilitaron la vida urbana. Las ciudades se convirtieron en imanes donde convergían y se mezclaban culturas. La den-

sidad de la población facilitaba el intercambio cultural y el inicio de una actitud cosmopolita. Estos contactos nuevos solían dar origen a conflictos, pero también abrían la puerta a las relaciones con personas que hasta entonces se habían tenido por extrañas. El impulso empático, que en toda la historia anterior se había limitado a grupos pequeños de parentesco y a clanes que solían vivir aislados, se vio de repente ante nuevas oportunidades y nuevos retos. Encontrar lo similar en unos grupos diferentes reforzó la expresión empática y la hizo más profunda, llevándola por primera vez más allá de los lazos de parentesco.

La confluencia entre una individualidad parcial y el contacto con una diversidad de pueblos que antes se tenían por extraños marcó un momento decisivo en la historia de la humanidad. El hecho de que una persona entrara en contacto con otras que no formaban parte de su grupo acentuaba, aunque sólo fuera un poco, su sensación de individualidad. Se dice que la vida urbana crea aislamiento y soledad. Pero también crea una individualidad única capaz de identificarse con otras individualidades únicas por medio de la extensión empática. Separada en parte de la colectividad, la persona inicia el proceso de reconectarse con los demás, esta vez en forma de seres individuales, y con ello refuerza su propia individualidad. La empatía universal con otros seres humanos sólo se despertó ligeramente en las grandes civilizaciones hidráulicas. Pero fue suficiente para marcar el inicio de una nueva etapa en el periplo de la humanidad.

Nuestros antepasados emprendieron el camino que ha llevado al ser humano a ser plenamente consciente de sí mismo. Pero ¿podríamos hallar en su conducta y en su forma de pensar algo que nos fuera familiar? Si pudiéramos viajar cuatro mil quinientos años atrás en el tiempo, hasta una esquina del centro urbano de Uruk, en el Imperio sumerio, y entabláramos una conversación con un residente cultivado, ¿hasta qué punto podríamos sentir empatía mutua, como dos seres individuales y conscientes de nosotros mismos? Aunque nunca podremos saber con seguridad cómo sería esta conversación, disponemos de restos arqueológicos que ofrecen indicios de lo que pensaban de sí mismas y de sus relaciones con otros las mentes cultivadas de la época, y es muy chocante observar que algunos detalles tienen un aire casi contemporáneo.

En 1844, un inglés, Austen Henry Layard, se hallaba examinando unos montículos de la ciudad de Mosul —en lo que hoy es Irak— y descubrió los antiguos palacios de Nínive. Una de las salas resultó ser

la biblioteca del último rey de Asiria, Asurbanipal (668-627 a.C.). Layard descubrió allí más de 20.000 tablillas de arcilla con escritura cuneiforme. Las tablillas fueron enviadas al Museo Británico, donde quedaron olvidadas. En 1857, los arqueólogos se dieron cuenta de que estaban escritas en acadio, la lengua del Imperio babilónico. En 1872, un conservador del museo descubrió una tablilla que hablaba de la vida, la época y las aventuras de un antiguo rey sumerio, Gilgamesh, que reinó en la ciudad sumeria de Uruk hacia el año 2750 a.C.[28] Había descubierto el relato escrito más antiguo del mundo.

La epopeya de Gilgamesh es una de la grandes obras literarias de la historia. El poeta Rainer Maria Rilke reconocía así su importancia literaria:

> ¡*Gilgamesh* es estupendo! Lo [...] considero una de las mejores experiencias que puede vivir una persona. Me he sumergido totalmente [en él] y en aquellos fragmentos verdaderamente colosales he hallado medidas y formas dignas de las mejores obras que la magia de la palabra jamás haya creado.[29]

El relato habla del poderoso rey de una gran ciudad, Uruk. El protagonista, Gilgamesh, se describe como un hombre complejo y atribulado que ha superado grandes adversidades y ha sentido grandes pesares. Las líneas que abren la epopeya dicen así: «Aquel que vio todo hasta los confines de la Tierra, que todas las cosas experimentó».[30] El relato nos refiere la transformación de un tirano arrogante que, después de hundirse en las profundidades del pesar y la desesperación, se convierte en un soberano justo y generoso.

Lo extraordinario de Gilgamesh es que nos deja entrever el desarrollo de la individualidad en la primera civilización parcialmente urbana de la historia. Aunque a primera vista parece poseedor de unas cualidades sobrehumanas, bajo esa capa de inmunidad se oculta un ser humano imperfecto, vulnerable y consumido por el miedo a la muerte que va en pos de una inmortalidad que se le escapa continuamente.

La epopeya de Gilgamesh también es el primer relato de amor jamás escrito y, curiosamente, es homoerótico: narra la historia de dos gigantes, Gilgamesh y su álter ego, Enkidu, que acaban siendo amigos muy íntimos (queda a criterio del lector decidir si son amantes).

Gilgamesh convence a su nuevo amigo Enkidu de que deben viajar al bosque de cedros para dar muerte al protector y guardián, el mons-

truo Humbaba. Aunque, aparentemente, su misión es eliminar el mal del mundo, Gilgamesh confía a Enkidu que el verdadero motivo es lograr la fama matando al monstruo y ser recordado por siempre.

Pero resulta que Humbaba no es un ser malvado. Todo lo contrario: es el guardián del bosque y su misión es proteger la naturaleza. En el momento crucial de la batalla, Gilgamesh está sobre el monstruo y le coloca un cuchillo en la garganta, pero vacila cuando Humbaba le pide clemencia. Enkidu no atiende a razones y apremia a su amigo a que acabe cuanto antes. El deseo de Enkidu de que Gilgamesh tenga éxito y logre la fama y la gloria puede más que cualquier aprecio empático que pueda sentir por Humbaba.

Al no mostrar misericordia, los dos revelan una falta de empatía con su víctima. Aunque Gilgamesh estaba claramente apesadumbrado y sentía culpa y remordimiento, no ocurría lo mismo con su amigo Enkidu. Por su falta de sensibilidad y de compasión, los dioses le condenan a muerte. Enkidu cae enfermo y muere. Gilgamesh se hunde en un profundo dolor.

Inconsolable, renuncia al trono, se viste con la piel de un animal y abandona Uruk, la gran ciudad, para vagar por los bosques de donde había surgido Enkidu. Sin embargo, su remordimiento recuerda más a la ansiedad empática que siente un niño pequeño.

Aunque la muerte de su amigo lo había dejado destrozado, ahora vuelca su pena en sí mismo. Su mortalidad lo consume y se pregunta: «¿También yo debo morir?».[31] Esto le impulsa a emprender una búsqueda, primero para superar su propia muerte, luego para preguntar por qué morimos todos y, por último, para reflexionar sobre el sentido de la vida. El rey, otrora lujurioso, engreído y con ansia de poder, se convierte en un hombre retraído y vulnerable: solo, asustado y sin respuestas a los misterios de la vida.

Gilgamesh viaja hasta los confines de la Tierra en busca de respuestas. Sus aventuras acaban en una transformación espiritual. Al darse cuenta de que no se puede librar de la muerte, empieza a abrazar la vida. Acaba reconociendo, como el Scrooge del *Cuento de Navidad*, que la vida se debe vivir en amistad con otros. Los actos de compasión hacen que nos sintamos más vivos. Gilgamesh vuelve a Uruk cargado de presentes. Ahora es un hombre nuevo y reina sin violencia ni egoísmo. Acepta su mortalidad y la naturaleza finita de la existencia que le solidariza con sus semejantes. Se ha hecho consciente de sí mismo y se ha vuelto humano.

Aunque nunca es totalmente capaz de entender o expresar sus sentimientos más íntimos ni de ponerse en la situación de otro para hacer suyo su sufrimiento, Gilgamesh empieza a entrever su propia individualidad y las relaciones que debe establecer con sus semejantes. Su historia narra los inicios de la conciencia de uno mismo.

Los albores de la conciencia teológica

Los primeros atisbos de empatía universal aparecieron en forma de conciencia teológica. Las grandes civilizaciones hidráulicas de Oriente Medio, la India y China dieron origen al politeísmo y, más adelante, al monoteísmo. El «mundo de los espíritus» del Paleolítico y las «diosas de la fertilidad» del Neolítico se vieron sustituidos por un nuevo panteón de dioses con unas cualidades más humanas.

Debemos tener presente que el hombre del Paleolítico, e incluso del Neolítico, no se sentía superior ni a los otros animales ni a las fuerzas de la naturaleza. Tampoco se creía especial. Todo lo contrario. A veces se sentía inferior, y o bien rendía homenaje a otros animales o bien creaba imágenes híbridas de seres humanos y animales a los que convertía en dioses. La conciencia mitológica estaba inmersa en un mundo de espíritus y el hombre antiguo se guiaba por una sensación de deuda con todo lo que le rodeaba que influía en cada momento de su existencia. Por esta razón, cada fuerza y cada fenómeno se podía espiritualizar, reflejando una sensación de dependencia absoluta del mundo exterior.

A medida que el ser humano fue aprendiendo a extraer, manipular y aprovechar cada vez mejor las fuerzas de la naturaleza para sus propios fines, se fue separando de los otros animales hasta trazar una línea divisoria entre él y los otros seres.

Con la aparición de las grandes civilizaciones hidráulicas, el ser humano pudo controlar directamente y a gran escala las fuerzas de la naturaleza. Durante un largo período de tiempo las pequeñas sociedades hidráulicas que vivían dispersas a lo largo de los grandes ríos —en Oriente Medio, la India, China y México— fueron agrupándose por la fuerza de las armas y las conquistas hasta formar los primeros grandes reinos. Como se ha dicho, el poder se acabó centralizando en manos de dinastías reinantes. En la cúspide reinaba una sola persona cuyo poder no tenía precedentes ni rival: dominaba las inundaciones y determinaba el flujo de las aguas para regar los cultivos. Los sacerdotes reales

aprendieron a observar el movimiento de los planetas y las estrellas y a seguir su curso para predecir los cambios de las estaciones y tomar unas decisiones más fundadas sobre las épocas de riego, siembra y cosecha. Gracias a las nuevas ciencias de la astronomía y la matemática, y más adelante la predicción meteorológica, pudieron crear unos calendarios muy complejos que permitían determinar con precisión las actividades necesarias para obtener cosechas abundantes. La capacidad de desentrañar los secretos de la naturaleza para darles una aplicación práctica y administrar la economía y la política del reino se tenía por una cualidad divina.

Durante la transición hacia las sociedades hidráulicas, el culto se desplazó de los dioses de la vegetación y la fertilidad animal del Neolítico a los dioses del cielo: el sol, la luna y las estrellas. Según Mumford, los dioses antiguos parecían frágiles y vulnerables, mientras que los dioses del firmamento parecían poderosos, implacables y distantes, como los reyes que gobernaban las sociedades hidráulicas. Atum, Enlil y Marduk eran «encarnaciones del poder cósmico».[32] Los faraones de Egipto construyeron sus sepulturas en forma de grandes pirámides que se alzaban hacia los cielos en señal de su vínculo con el reino cósmico.

En todas las grandes civilizaciones hidráulicas los reyes fueron adquiriendo cada vez más atributos divinos, hasta que se acabaron considerando hijos de los dioses. Las sociedades hidráulicas de Egipto, Babilonia, Asiria y Persia fueron teocracias. Mumford resume así la historia social de aquel período:

> El espacio y el tiempo, el poder y el orden, se convirtieron en las principales categorías de una existencia regulada por los dioses: los movimientos recurrentes de la luna y del sol o las grandes expresiones del poder de la naturaleza como las inundaciones, las tormentas y los terremotos, dejaban una impresión muy profunda en la mente y al parecer despertaron, al menos en la minoría dominante, el interés por ejercer el poder físico imitando a los dioses mismos.[33]

Al identificarse con el orden impersonal y todopoderoso de los cielos, los reyes divinos aseguraban su poder y obtenían la legitimidad para gobernar sobre sus reinos en la Tierra. Se decía que el rey sumerio recibía cualidades divinas en el vientre materno y que después de nacer era criado por los dioses. Su entronización lo elevaba a la categoría de

divinidad.[34] En esencia, era el hijo adoptivo de los dioses y tenía una autoridad divina sobre la Tierra.[35]

En Egipto, el panteón de dioses dio paso al dios Sol omnipotente y el culto a Ra se convirtió en la religión dominante en la quinta dinastía.[36] El dios Sol fue declarado único por el faraón Akenatón en el siglo XVIII a.C., una maniobra que permitió clausurar los templos dedicados a otras deidades, abolir su clase sacerdotal y eliminar cualquier oposición a su autoridad suprema. Aunque su estancia en el poder fue breve, la noción de un único dios se fue extendiendo. Cuando Egipto conquistó y ocupó tierras extranjeras, el dios Sol, la deidad suprema de Egipto, se convirtió en el «señor del universo».[37] James H. Breasted, arqueólogo e historiador estadounidense, afirma de manera tajante que «el monoteísmo es imperialismo en la religión».[38] En China, los emperadores de la dinastía Zhou y de dinastías posteriores tenían el título de «Hijos del Cielo», y aunque se los tenía por humanos, se los consideraba emisarios cósmicos en la Tierra.[39] A medida que la consolidación de las grandes sociedades hidráulicas iba centralizando más y más el poder en la Tierra, lo mismo sucedía en los cielos. No es de extrañar. Cada sociedad y cada civilización de la historia han urdido una narración cosmológica elaborada que refleja fielmente sus laberínticas relaciones sociales, además de sus relaciones con el orden natural. La cosmología permite justificar el orden establecido y quienes ejercen el poder legitiman sus actos afirmando que se ajustan al orden natural.

El paso de la conciencia mitológica a la conciencia teológica y al monoteísmo marcó un momento decisivo en la historia. La cosmología se humanizó, señalando el lugar especial hallado por el hombre en el orden del universo. Es evidente que en las grandes civilizaciones hidráulicas sólo una persona —el Rey Dios— se veía como un ser separado y distinto, como un individuo si se quiere. Pero la idea de individuo era tan demoledora para la psique humana que tuvo que envolverse en ropajes divinos. Las generaciones de los milenios siguientes fueron reivindicando gradualmente una condición similar a medida que se hicieron más individualizadas, independientes y participativas. Pero la individualidad no llegaría a ser un concepto universal hasta las revoluciones estadounidense y francesa de la Edad Moderna. Con todo, el viaje hacía la individualidad empezó con los soberanos de la antigua Sumeria y con las otras grandes civilizaciones hidráulicas que habían basado su derecho a la soberanía y a la autonomía en la narración cosmológica de una ascendencia o una designación divina.

El surgimiento de un Dios universal y cada vez más humanizado en Mesopotamia, Egipto y otras grandes civilizaciones hidráulicas de la India y China estableció la base para el monoteísmo y para el nacimiento y la difusión de las grandes religiones del mundo. El judaismo y sus ramas occidentales —el cristianismo y el islamismo— y el budismo surgieron en el seno de aquellas civilizaciones hidráulicas o en su periferia.

EL «PUEBLO DEL LIBRO»

A diferencia de la conciencia mitológica primitiva, que reflejaba la forma de vida de los cazadores recolectores y de las sociedades agrícolas, y que se transmitía oralmente, la conciencia teológica fue producto de civilizaciones agrícolas muy avanzadas y se comunicaba por medio de la escritura. Incluso hoy, los judíos siguen siendo para muchos el «pueblo del Libro». El pueblo judío ya estaba muy alfabetizado hacia los siglos VII-VI a.C.,[40] mientras que los niveles de alfabetización de otras grandes potencias siguieron siendo muy bajos hasta bien entrada la Edad Moderna. No obstante, la conciencia teológica estaba más basada en historias escritas que en relatos narrados. El cambio de conciencia que supuso la transición de una mentalidad oral a otra basada en la escritura fue enorme.

Para entender plenamente el impacto de la oleada empática suscitada por el monoteísmo y las grandes religiones del mundo, debemos entender en qué difiere la cognición escrita de la oral. Las dos formas de comunicación permiten que el ser humano relate su historia, pero las narraciones llevan el sello inconfundible del medio de comunicación empleado, porque éste ayuda a crear la conciencia misma que las utiliza. Como decía Marshall McLuhan: «El medio es el mensaje».

La conciencia oral depende del oído, mientras que la conciencia escrita depende de la vista. Por sí sola, esta diferencia explica el profundo cambio de conciencia que distingue una cultura basada en la escritura de una cultura oral. El oído es el sentido que más se interioriza. Aunque el tacto, el olfato y el gusto también penetran en el interior de nuestro ser, el oído es una experiencia más poderosa, como bien saben quienes disfrutan de la música. Escuchar es una experiencia profundamente participativa y envolvente. Nos podemos sumergir en el sonido.

En cambio, la vista es el sentido menos íntimo y más abstracto. La vista separa y disecciona. Como dice Walter Ong, profesor emérito de la Universidad de Saint Louis: «El ideal visual es claridad, separación, nitidez [...]. En cambio, el ideal auditivo es armonía, unión».[41]

Las culturas orales son profundamente participativas. Cuando personas de sociedades muy cultivadas visitan un país donde la mayoría de la población es analfabeta, se sienten sorprendidas y hasta desconcertadas por la naturaleza del discurso social. En las culturas orales, las personas se arriman mucho unas a otras cuando hablan y a veces parecen hablar en grupo, todas a la vez. Tienen una noción muy vaga de los límites personales. Cuando les hablan muy cerca de la cara, algunos visitantes creen que se violan sus límites personales. También suelen ser incapaces de saber quién habla con quién, aunque los participantes parecen totalmente capaces de seguir el hilo de la conversación. Para ellos, es más importante la cohesión social que la claridad para un individuo. La sociabilidad no se experimenta de una manera lineal: él habla, ella escucha, habla ella, escucha él. La conversación es comunitaria y muchas veces simultánea. Lo que una persona tenga que decir no se trata por separado, como una expresión autónoma, sino como una parte más de una conversación comunitaria. Lo que cuenta es el significado colectivo que establece el grupo.

Por otro lado, la vista siempre supone una experiencia individualizada. La centramos en otra persona. En el caso de la vista está muy claro dónde está el límite que separa lo visto de quien lo ve. La vista crea una predisposición a pensar en función de sujeto y objeto.

Si el sonido envuelve, la vista extiende. La primera provoca una sensación de conciencia envolvente y la segunda de conciencia exploratoria. En las culturas orales, la vida se vive públicamente y la noción misma de intimidad, de estar a solas con los propios pensamientos o de vagar en soledad, sería vista con recelo. El historiador Georges Duby señala que hasta una época tan reciente como el Medievo, cuando la alfabetización aún era escasa y la conciencia era abrumadoramente oral, «vagar en soledad era un síntoma de locura. Nadie correría ese riesgo de no ser anormal, estar poseído o loco».[42] Retirarse de la vida en grupo estaba muy mal visto y se censuraba abiertamente.

Puesto que en las culturas orales la vida se vivía públicamente y la intimidad se consideraba estrafalaria, la noción de privacidad, tan importante para el desarrollo de la expresión empática, era prácticamente inexistente. Los miembros de las culturas orales comunitarias siem-

pre están juntos. Ni siquiera se oculta la actividad sexual, porque las personas han dormido apiñadas durante la mayor parte de la historia humana.

La escritura introduce la idea de privacidad. Cuando escribimos estamos a solas con nuestros pensamientos. Aunque en las primeras culturas basadas en la escritura la gente solía leer en grupo y en voz alta, la lectura acabó siendo una actividad más solitaria. Pero, aun leyendo a solas, la persona leía siempre en voz alta, reforzando la primacía del oído sobre la vista.

Durante la larga transición de las culturas orales a las escritas, la escritura se consideraba un complemento del habla menos fiable que ella. En el Medievo se leían en voz alta hasta los libros de cuentas para garantizar a todo el mundo que lo que estaba escrito en el libro mayor era de fiar. La palabra *auditar* y sus derivados han sobrevivido a aquella transición a una cultura alfabetizada y sirven de recordatorio del gran valor que se le daba a la comunicación oral en épocas pasadas. En su comentario al Evangelio de Lucas, Ambrosio de Milán decía que «la vista suele inducir a engaño y el oído actúa de garante».[43]

De los muchos miles de lenguas que se han hablado en la historia humana, sólo ciento seis han llegado a producir literatura. El lingüista y antropólogo estadounidense Munro S. Edmonson nos recuerda que de las tres mil que aún existen hoy, sólo setenta y ocho tienen literatura.[44]

Aunque las lenguas orales no suelen tener más de unos miles de palabras, las escritas poseen centenares de miles de ellas. Por ejemplo, el inglés tiene más de un millón y medio de palabras.[45] Esto significa que las lenguas escritas ofrecen una variedad mucho más amplia de términos para describir aspectos diversos de la realidad, incluyendo sentimientos, estados de ánimo y relaciones. También ofrecen una inagotable colección de metáforas y términos con los que sus usuarios se pueden explicar a sí mismos y pueden entender los sentimientos y pensamientos de los demás.

La capacidad de usar el lenguaje para describir nuestros sentimientos, narrar nuestra historia personal y compartir experiencias hace que la expresión empática sea más intensa y más profunda. Cuanto más sutil es el significado de las palabras que usamos para revelar nuestros sentimientos, más capaces somos de comunicar una sensación profunda de nuestra situación y de recibir una respuesta emocional equivalente. La incapacidad de explicar a los demás cómo nos sentimos redu-

ce la respuesta empática. Ésta es la razón de que si el relato escrito del sufrimiento de una persona presenta los matices suficientes y se narra con un estilo lo bastante persuasivo, pueda generar una respuesta más empática que la que suscitaría la situación de una persona real, aunque el relato hable de una persona imaginaria o desconocida para el lector.

Las culturas orales se basaban en medios de expresión formulistas para garantizar el recuerdo. Las pautas de habla mnemotécnicas y el empleo de tópicos eran esenciales para conservar el conocimiento colectivo. La sociedad sólo podía garantizar un trato social previsible mediante la repetición de unas líneas de pensamiento. Pero los formulismos son unas expresiones generalizadas cuyo objetivo es encajar en unas circunstancias dadas. Casi nunca llegan al fondo de una situación concreta y, por ello, no describen adecuadamente lo que sucede. En cambio, la lengua escrita permite que la comunicación entre las personas se libere del corsé de la interacción formulista. Cada expresión se compone o forma de una manera única para comunicar la particularidad de la situación. De este modo, la comunicación se individualiza.

Los niños que crecen en una cultura basada en la escritura acaban construyendo las frases sin formulismos cuando hablan con otros. El acto mismo de aprender a leer y a escribir enseña a tratar cada frase —oralmente o por medío de imágenes— como una expresión única de una persona única adaptada a una experiencia única. El proceso de comunicación se individualiza cada vez más y las expresiones presentan cada vez más matices para que podamos sentir verdaderamente cómo siente y piensa otra persona que también es única. Dicho en otras palabras, a diferencia de las culturas orales formulistas, donde las personas se comunican mediante tópicos generalizados y se hablan sin conectar entre sí con mucha profundidad —la conversación comunitaria— las culturas basadas en la escritura fomentan la individualización del lenguaje, tanto en el discurso escrito como en el discurso social y, con ello, fomentan una individualidad creciente. Puesto que la extensión empática se hace más profunda y se universaliza en la medida en que la comunicación entre las personas es cada vez más individualizada y expresiva, las culturas basadas en la escritura fueron decisivas para la evolución de la sensibilidad empática.

El neuropsicólogo soviético Aleksandr R. Luriia estudió a unos pueblos no alfabetizados que vivían en zonas remotas de Uzbekistán y Kirguistán entre 1931 y 1932. Sus conclusiones ponen de manifiesto la cla-

ra diferencia que existe en cuanto a conciencia entre las culturas orales y alfabetizadas, sobre todo en relación con la inteligencia emocional.

Luriia intentó que algunos sujetos analfabetos llevaran a cabo un autoanálisis. Ong señala que para llevar a cabo un autoanálisis es necesario separar el «yo» de la comunidad para examinarlo y describirlo.[46] Las personas que viven en una cultura oral donde domina el «nosotros» colectivo y donde la diferenciación en un yo reconocible es limitada, no son capaces de pensar en términos autoanalíticos.

Luriia comunica el caso de un hombre de mediana edad, que vivía en un campamento de pastores en la montaña, al que preguntó: «¿Qué clase de persona es usted? ¿Cómo es su carácter? ¿Cuáles son sus virtudes y sus defectos? ¿Cómo se describiría a sí mismo?». El campesino analfabeto respondió: «Vine aquí desde Uch-Kurgan, entonces era muy pobre, y ahora estoy casado y tengo hijos». El psicólogo le interrogó: «¿Está usted satisfecho tal como es o le gustaría ser diferente?». El sujeto respondió: «Me gustaría tener un poco más de tierra para sembrar trigo». Luriia insistió: «¿Y en qué podría usted mejorar?». «Este año he podido sembrar un *pud* (16,4 kilogramos) de trigo y poco a poco vamos mejorando.»[47]

Luriia se dio cuenta de que aquellas personas analfabetas no eran capaces de analizar sus sentimientos ni de expresar sus emociones. Carecían del menor sentido de introspección. Se describían a sí mismas y describían sus relaciones con los demás de la forma más externa y concreta.

Los sujetos estudiados por Luriia también eran incapaces de pensar en abstracto y de crear símbolos. Por ejemplo, si se les mostraban figuras geométricas no las identificaban como símbolos, sino como cosas concretas. Si se les enseñaba un círculo decían que era un plato, la luna o un reloj. Un cuadrado era un espejo o una casa.[48] Ni siquiera eran capaces de clasificar cosas en grupos. Por ejemplo, se les entregaba un martillo, una sierra, un tronco y una hachuela, y se les pedía que agruparan los objetos similares. Los sujetos siempre los agrupaban en función de la situación, en lugar de hacerlo por categorías. En lugar de formar un grupo con las tres herramientas, agrupaban los objetos en función de su uso. Un sujeto dijo: «Todas son iguales. Con la sierra corto el tronco y con la hachuela hago trozos más pequeños. Si tuviera que dejar una, dejaría la hachuela. Se trabaja mejor con la sierra».[49]

La cuestión, según Ong, es que el autoanálisis y la categorización son «formas de pensamiento basadas en el texto».[50] El acto mismo de

leer es una experiencia privada. El lector se sale de la conversación comunitaria y lee el pensamiento de otra persona a distancia. Aunque la lectura sacrifica la participación íntima tan característica de las culturas orales, permite que el lector esté a solas con los pensamientos de otra persona y que, al reflexionar sobre lo que ha leído, también esté a solas con sus propios pensamientos. La lectura crea las condiciones para la introspección interiorizando el significado de una conversación a solas.

Haciéndose eco del análisis realizado por Eríc Havelock en su obra maestra *Preface to Plato*, Ong comenta:

> Al separar al conocedor de lo conocido, la escritura hace posible una introspección cada vez más expresiva, abriendo la psique, más que nunca, no sólo al mundo exterior objetivo, que es totalmente distinto de ella misma, sino también hacia el yo interior al que se contrapone el mundo objetivo.[51]

La conexión entre la aparición de la escritura, su papel facilitador de la introspección y la aparición de las grandes religiones no pasa desapercibida para Ong:

> La escritura hace posible las grandes tradiciones religiosas introspectivas, como el budismo, el judaismo, el cristianismo y el islamismo. Todas ellas tienen textos sagrados.[52]

«Al principio era el Verbo, y el Verbo era Dios.» Y Dios instruyó a su pueblo elegido poniendo el Verbo por escrito en dos tablas, que significaron un gran cambio en la conciencia humana:

> Y dio a Moisés, cuando acabó de hablar con él en el monte de Sinaí, dos tablas del testimonio, tablas de piedra escritas con el dedo de Dios.[53]

Cuando Moisés descendió del Sinaí con los diez mandamientos se enfrentó a una grey rebelde. En su ausencia, la gente, desanimada, había dado la espalda al Señor Dios de los Ejércitos creando un becerro de oro, un ídolo al que adoraban. Moisés reprendió a su pueblo y les dijo que a partir de aquel momento obedecerían los diez mandamientos.

Aquí vemos, en una sola narración, un choque de culturas y de conciencias. Algunos hebreos habían retrocedido a una conciencia mitoló-

gica anterior, prefiriendo dejar su suerte en manos de los dioses terrenales. Pero Moisés se acabó imponiendo. Su pueblo sería por siempre el pueblo del Libro. El nuevo Dios universal se comunicaba mediante la palabra escrita a través de profetas y sacerdotes, sus escribas en la Tierra. Era un concepto de Dios abstracto, un Dios que era una presencia inmaterial, inmanente y trascendente al mismo tiempo, que había elegido un medio abstracto para revelar sus pensamientos y conversar con su pueblo elegido.

Tras milenios de adorar espíritus de la Tierra y fuerzas cósmicas, el ser humano empezó a comunicarse con un Dios tan abstracto que ni siquiera le era permitido pronunciar su nombre para no rebajar su majestad a unos términos antropomórficos.

La historia del pueblo hebreo empieza con el patriarca Abraham, que dejó a su padre Taré en la ciudad caldea de Ur, en Mesopotamia. Es la historia de un pueblo que realizó la transición histórica de unos inicios tribales a una gran nación, del politeísmo al monoteísmo y de una cultura que aún era básicamente oral al primer pueblo casi totalmente alfabetizado de la Tierra.

Los hebreos fueron los primeros en comunicar su cultura mediante la palabra escrita. Empleaban el alfabeto fonético inventado por el pueblo semítico que vivía en Canaán. El alfabeto apareció hacia el segundo milenio antes de nuestra era.[54] Antes, la escritura de todas las civilizaciones hidráulicas se basaba en ideogramas. Con la palabra escrita, los hebreos se convirtieron en el primer pueblo que registró sucesos históricos reales acaecidos en la Tierra. Inventaron la noción de historia, en la que personas reales con nombres reales participaban en sucesos reales que se podían ubicar en el pasado. Aunque otras culturas alfabetizadas —sumerios, babilonios, asirios e hititas— habían empezado a registrar sucesos históricos, en general los trataban de una manera episódica y aislada, con un sentido histórico impreciso.

La palabra escrita permitió que los hebreos registraran su propia historia. El uso del alfabeto fonético les daba un medio de escritura muy versátil para almacenar una información mucho más variada y con una capacidad de interpretación mucho mayor.

La noción de historia marca un hito fundamental en la conciencia humana. En efecto, la conciencia histórica es, en muchos aspectos, el subtexto crítico de la conciencia teológica. A diferencia de la conciencia mitológica, donde el pasado no existe cronológicamente sino de una manera cíclica, y donde toda narración está siempre presente y es

perpetuamente reciclable —como en «Érase una vez»— la conciencia histórica introduce la idea de que cada suceso y cada historia individual es única, finita e irrepetible. Eleva el listón de la conciencia en relación con la importancia de la vida y la época de cada persona. Poder captar la noción de una historia personal única, con un pasado, un presente y un futuro, es una de las características distintivas del desarrollo del yo. Como hemos visto en el capítulo 4, entre los 3 y los 4 años de edad, los niños empiezan a tener la noción de su pasado y comienzan a distinguirlo y a conectarlo con su presente y con un futuro personal que aún está por vivir. La sensación del yo sólo aparece plenamente cuando la persona capta la noción de su historia personal única e irrepetible. Como se ha dicho antes, en las culturas mitológicas la persona vive en un presente continuo en el que las historias personales no existen y la vida se vive dentro de un estrecho círculo temporal de nacimiento, muerte y renacimiento, lo que el antropólogo Mircea Eliade llamaba «el eterno retorno».

La individualidad y la historia personal van de la mano. Una no puede existir sin la otra. El avance hacia la conciencia histórica y la historia personal aceleró el impulso empático. Pasar de la ansiedad empática a la expresión empática exige un sentido de la existencia única y finita del propio ser —la historia personal— y del ser de los demás.

Sentimos empatía con el sufrimiento de otra persona sobre todo porque sentimos su mortalidad y su deseo de perseverar. Puesto que sentimos la fragilidad de nuestra propia existencia —nuestra única vida— en la vida del otro, acudimos en su ayuda. Cuando tenemos una historia en común con otro ser humano, nuestra conciencia de su lucha aumenta y la percibimos como una lucha que libramos en común. Este vínculo proporciona un marco de referencia para la respuesta empática.

Si el sentido de la historia despertó una individualidad más diferenciada —cada vida es única y especial— el concepto de un Dios universal que rige todo lo que existe contribuyó a separar aún más al individuo de la colectividad.

En la conciencia mitológica, la conexión con lo divino estaba limitada en el espacio. Los dioses convivían unos con otros y velaban por las gentes de sus distintos territorios. Todos los dioses eran locales. Cada uno cuidaba de su pueblo, no de la vida de cada miembro de la comunidad.

Las grandes civilizaciones hidráulicas consolidaron el control sobre pueblos diversos que vivían en muchos lugares y ampliaron los territo-

rios de sus deidades. La transición de los espíritus de la Tierra y los dioses de la vegetación a las deidades cósmicas e incluso al único dios solar, extendieron aún más este ámbito territorial. Pero hasta el gran dios solar Atón limitaba su reinado a los confines del Imperio egipcio. Más allá sólo había vacío.

Los hebreos, que empezaron siendo un pueblo nómada dedicado al pastoreo, llevaban a su Dios con ellos. Pero era un Dios universal en lugar de local. Su reino incluía toda la existencia y su presencia abarcaba toda la historia. Más importante aún, era el Dios de todos. Cuando Yavé dijo a los hebreos que eran su «pueblo elegido», con ello quería decir que les encomendaba la misión de difundir su Palabra entre todos los pueblos.

La invención del individuo

El cambio más importante causado por el pueblo hebreo fue sustituir la conciencia mitológica, con unas deidades que hablaban a un «nosotros» colectivo, por la conciencia teológica, en la que un único Dios universal y omnipotente entablaba un diálogo con cada ser humano. Todos los varones hebreos aprendían a leer la Torá para poder conocer el pensamiento de Dios y mantener una relación personal con el Señor. En la tradición judía se dice que Dios creó a Adán y Eva porque deseaba compañía y conversación. Ser judío supone mantener una conversación personal y continua con el Todopoderoso. Pero esta conversación no debía limitarse a los hebreos. Dios está presente y disponible para todo el mundo. Es confidente, maestro y guía de todos.

Imaginemos el poder de esta nueva narración. Por primera vez se dice a las personas, no a la comunidad, que hay un solo Dios que reina en el universo y que este Dios busca una relación individual con cada ser humano.

Cada persona, con independencia de su importancia en la vida, tiene acceso al Señor. Ninguna narración cosmológica anterior había elevado tanto al individuo. Pero, ahora, cada individuo, con independencia del colectivo, es personalmente responsable de su vida y Dios le otorga el derecho de mantener una relación personal con Él. Aunque esta relación era patriarcal y los fieles tenían que rendir obediencia, la escatología hebrea contemplaba que se diera una conversación continua, e incluso discusión y rebelión, entre las personas y el Señor.

La nueva narración hebrea trataba tanto del surgimiento del individuo a partir de lo colectivo como del advenimiento del monoteísmo. Y aunque la Torá está llena de relatos donde Dios se venga de su pueblo por los actos de unos pocos —Yavé era un Dios celoso— también abunda en relatos de personas confortadas por su relación exaltada con el Señor. En cierto sentido, la escritura, la capacidad de leer y escribir, el monoteísmo, la idea de un Dios abstracto, omnisciente y universal, y el surgir de un yo individual y responsable de una relación plena con el Creador, forman una sola dinámica. La cosmología hebrea narra el nacimiento del individuo a partir de la «niebla» de lo colectivo. El despertar de esta conciencia personal originó la primera oleada verdaderamente empática de la historia humana.

Aunque la judaica fue la primera de las religiones llamadas axiales, tiene un contexto en común con los otros movimientos axiales de la India y China. Todos surgieron en las civilizaciones hidráulicas o en su periferia. Fueron los primeros que emplearon la escritura. Su marco de referencia era urbano.

El aumento de la población causado por los excedentes agrícolas permitió extender el comercio, y la consolidación de diversos pueblos en unidades sociales más grandes y complejas fue una amenaza para las afiliaciones tribales tradicionales. Las migraciones forzadas y la creación de nuevos asentamientos, el caos provocado por las guerras religiosas y políticas, y la expansión de los reinos y los imperios pasaron factura a la humanidad. Pero de las profundidades del sufrimiento humano que produjo el nacimiento de la civilización surgió la primera gran oleada empática.

La identidad judía se forjó bajo la opresión. Tras ser esclavizados por los faraones de Egipto, los judíos acabaron en el exilio. Durante cuarenta años vagaron por el desierto en busca de la tierra prometida. Su búsqueda fue un viaje tan espiritual como geográfico. Solos, sin hogar y sin nada que los guiara, empezaron a caer en la desesperación y a preguntarse por el significado de su existencia. Estaban acampados al pie del Sinaí cuando su líder espiritual, Moisés, descendió de la montaña con los mandamientos de Dios escritos en dos losas de piedra.

Los diez mandamientos no sólo se debían aplicar a los judíos, sino a toda la humanidad. Erich Kahler, escritor y conferenciante, nos recuerda que fue «el primer código verdaderamente moral de la historia».[55] Si hay un tema central subyacente a los diez mandamientos es éste: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Levítico, 19,18).[56] En el

Talmud se narra la historia de un no creyente que dijo al gran erudito hebreo Rabbi Hillel que se haría judío si el rabino le enseñaba la tora entera sosteniéndose sobre una pierna. La respuesta de Hillel fue rápida y sin rodeos: «Lo que para ti es aborrecible no lo hagas a tus semejantes. Eso es toda la tora y el resto no son más que comentarios. Ve y apréndelo».[57]

Para que nadie crea que esta regla de oro sólo se aplica a los vecinos y parientes de uno, la Biblia deja muy claro que se debe tener por una ley universal. En el Levítico se dice:

> Como a un natural de vosotros tendréis al extranjero que more entre vosotros, y lo amarás como a ti mismo; porque extranjeros fuisteis en la tierra de Egipto.[58]

Aunque los hebreos fueron al principio una tribu guerrera, y a pesar de que emprendían continuamente campañas militares —algunas ofensivas y otras defensivas— en la raíz de la psique judía se encuentra el reconocimiento de las penalidades y la opresión del ser humano, y de la necesidad de trascender el odio y convivir en un clima de fraternidad. El espíritu mesiánico, que se halla en el núcleo de la teología judía, está impregnado de la idea de un estado futuro en el que todos los seres humanos podrán convivir en paz y armonía. La misión suprema del judaismo era extenderse por todo el mundo y unir a la humanidad en un pacto de hermandad. Esta misión aún era más difícil porque quedaba en manos de cada persona consagrar la alianza con el Señor y actuar como un emisario de Yavé en el mundo. No era una alianza obligatoria, sino voluntaria. Cada persona era libre de optar por ser responsable ante Dios y ser responsable de sus semejantes. Esta alianza constituyó el primer atisbo de responsabilidad moral individual y fue una referencia en el desarrollo de la conciencia personal.

Más que cualquier otra cosa, la Biblia es un compendio de historias de personas ordinarias que intentan estar a la altura de esta nueva idea de responsabilidad moral personal. La nueva responsabilidad moral va más allá de las muestras individuales de bondad para con otros. El Deuteronomio, que se cree que fue escrito en el siglo VII a.C., apela a la conciencia social de cada judío. Establece unas prohibiciones estrictas contra la opresión económica. Los terratenientes están obligados a donar a los pobres una parte de sus cosechas. Las deudas se deben saldar cada siete años y la usura está prohibida.[59]

La regla de oro se extiende por el mundo

Los judíos, a causa de su larga historia de sufrimiento, comprendían la fragilidad de la condición humana, la vulnerabilidad de la vida y las tragedias que salpican la historia individual y colectiva de la humanidad. La regla de oro, «amarás a tu prójimo como a ti mismo», es un reconocimiento de la lucha común de la humanidad por prosperar. En los días idílicos y en los oscuros, cuando dominaba la arrogancia o imperaba la desesperación, los profetas hebreos saltaban a la palestra e instaban a su pueblo a recordar que vivir «como un ser humano» es extender el abrazo empático a un círculo de personas lo más amplio posible.

Pero los judíos no eran los únicos. El despertar de la conciencia empática apareció en todo el mundo alfabetizado, desde las orillas del Jordán hasta el valle del Indo y las riberas del Yangtsé. Esta época, a la que el filósofo alemán Karl Jaspers llamó la «edad axial», marca el primer brote de la conciencia empática. En cada caso, este mensaje nuevo surgió del caos social. La escritora británica Karen Armstrong nos recuerda que

> en China, la edad axial empezó tras la caída de la dinastía Zhou y finalizó cuando [Zheng, el primer emperador de la dinastía] Qin unificó los Estados en guerra. En la India, la edad axial se inició tras la desintegración de la civilización de Harappa y finalizó con el Imperio maurya.[60]

Armstrong nos acompaña en un recorrido por la edad axial destacando las oleadas empáticas que cambiaron la historia de la humanidad. Empieza con Confucio, que vivió en China entre los años 551 y 479 a.C. Confucio desaprobaba las prácticas religiosas ortodoxas de la época, basadas en sacrificios y ceremonias rituales cuyo fin era obtener el favor de los dioses. Él prefería una metafísica más práctica que se concentrara en las formas cotidianas de relación entre la gente. Cuando se le preguntó cómo debería actuar una persona hacia los dioses, se dice que contestó: «Si no aprendes a servir a los hombres, ¿cómo podrías servir a los espíritus?».[61]

Para Confucio, aprender a convertirse en un ser humano ejemplar o superior —un *junzi*— era la clave para una vida espiritual plena. Como los hebreos, prefería centrarse más en esta vida que en la otra. Creía que el verdadero objetivo de la vida no era llegar al cielo, sino conocer el ca-

mino. Con esto quería decir que la misión del hombre es lograr la trascendencia y que para ello es necesario dejar atrás el ego y establecer con los demás unas relaciones de profunda compasión. «El hombre bueno —decía— facilita a los demás lo que desea obtener para sí mismo.»[62]

Para Confucio, la práctica para ser *junzi* empieza con la familia inmediata y luego se extiende más allá de ella, a los vecinos y a toda la humanidad. Cuando se le preguntó cuál era el consejo más importante que podría dar a otros, respondió: «Lo que no desees para ti, no lo impongas a los demás».[63] Con esta máxima, a miles de kilómetros de Israel y en una cultura totalmente diferente, aquel sabio chino proponía una variación de la regla de oro. Aunque Confucio nunca pretendió ser nada más que un ser humano mortal y se consideraba un simple maestro, como era el caso de Moisés y otros profetas hebreos, en generaciones posteriores acabaría siendo elevado a una categoría «casi» divina. Entre ser una persona despierta o «iluminada» y ser visto como un dios por los demás suele haber una línea muy fina.

Una larga serie de maestros y sabios siguieron los pasos de Confucio. Mencio (372-289 a.C.), para muchos historiadores chinos la figura que ha tenido más impacto en su cultura después de Confucio, creía, al igual que los hebreos, que el impulso empático suponía algo más que actos de bondad hacia otros; era el aglutinante que mantenía unida la sociedad. Siendo esto así, Mencio creía que el gobierno debería expresar la misma compasión y empatía, sobre todo hacia los oprimidos. Dos mil trescientos años antes de que se acuñara el término *empatía* y de que los psicólogos cognitivos y los biólogos empezaran a entender sus bases fisiológicas y psicológicas, Mencio escribió:

> Cuando digo que todos los hombres tienen un corazón incapaz de soportar los sufrimientos de los otros lo que quiero decir se puede ilustrar así: incluso hoy, si unos hombres ven de pronto que un niño se cae a un pozo, todos [sin excepción] sentirían alarma y aflicción. Y no lo harían por ganar el agradecimiento de sus padres, ni porque así ganasen fama entre sus amigos y vecinos, ni por miedo a adquirir mal renombre por no haberse conmovido ante un hecho semejante. De esto se deduce que el que no siente compasión no es hombre.[64]

En la India, como en Oriente Medio y en China, la conciencia empática apareció al mismo tiempo que las civilizaciones hidráulicas. Sin embargo, en la India tomó un giro diferente. Hacia el siglo V a.C., la

doctrina del karma ya se había consolidado. A diferencia de las religiones de Abraham, para las que cada vida era una experiencia única seguida de una muerte que, en el caso del cristianismo y el islamismo, abría la puerta al más allá para toda la eternidad, las religiones védicas de la India destacaban la reencarnación. Todo ser vivo está atrapado en un ciclo sin fin de eterno retorno. El karma, las actitudes y la conducta de un ser en una vida determinan la clase de ser en la que se reencarnará en la vida siguiente. Por ejemplo, una persona se podría reencarnar en una brizna de hierba o en un rey dependiendo de cómo haya vivido la última encarnación y de las lecciones que haya aprendido.

Al igual que en Oriente Medio, hacia el siglo VI a.C. había partes de la India que estaban llevando a cabo la transición de la agricultura a pequeña escala a la civilización hidráulica. La población aumentaba, aparecían ciudades, y gentes de diversas procedencias se unían para formar unidades sociales más grandes. Los lazos tribales se integraban en reinos y el trabajo se empezó a diferenciar. Los artesanos, los fabricantes y los comerciantes empezaron a ser importantes, la alfabetización se iba extendiendo y empezaba a surgir una sensación de individualidad, al menos entre unos pocos privilegiados. Aunque los antiguos rituales védicos, con su acento en el karma y en el destino, seguían teniendo aceptación entre las comunidades tribales rurales más tradicionales y estáticas, eran menos atractivos para la nueva clase urbana de gran movilidad social. La idea de estar limitado por el karma era muy poco atractiva para los comerciantes que, mediante su iniciativa personal, estaban mejorando su vida en este mundo en lo que parecía suponer un desafío al destino.

Al observar la pérdida de valores tradicionales, la creciente codicia de los comerciantes, el libertinaje y la decadencia moral que parecía que acompañaban la vida urbana, varias voces nuevas empezaron a exigir una tercera vía. Se los denominaba «renunciantes» y exhortaban a la gente a enmendarse y a seguir un camino espiritual nuevo, el camino de la «iluminación», que liberaría al ser humano del ciclo eterno de muerte y renacimiento. Pero a diferencia de los profetas hebreos, que llamaban a la reforma de las prácticas institucionalizadas de la sociedad, los renunciantes pedían a la gente que se retirara de la vida de los deseos mundanos y llevara una vida de ascetismo y meditación. Aparecieron nuevos líderes espirituales o gurús, cada uno con su propio conjunto de prácticas destinadas a liberar al ser humano de su karma.

Uno de estos renunciantes era un hombre llamado Gosala, que vivió entre los años 497 y 425 a.C. Sus discípulos le llamaban Mahavira o «Gran Héroe». Mahavira recorrió todo el valle del Ganges practicando una forma extrema de ascetismo. Iba desnudo, vivía al aire libre expuesto a los elementos y sólo se permitía comer lo mínimo para sobrevivir. Para Mahavira, el camino a la iluminación exigía renunciar a los deseos del cuerpo, hollar la tierra con levedad y llevar una vida totalmente inofensiva. Creía que todos los seres humanos, el resto de seres vivos e incluso entes inanimados como el agua, las rocas, el fuego y el aire, tenían un aliento divino y habían adoptado su forma actual por el karma acumulado en sus vidas pasadas. Puesto que todo posee un aliento divino (*jiva*), todo se debe tratar con el mismo respeto y la misma sensibilidad que uno espera recibir. Mahavira enseñó a sus seguidores a hacerse amigos de todos los seres y a no dañarlos por muy bajo que fuera su estado de ser. Quien siguiera estos principios y estas prácticas podría llegar a convertirse en un *jina*, un líder espiritual. Sus seguidores eran llamados *jains* o jainistas y su comunidad espiritual sigue hoy viva en la India y en otros lugares. Los jainistas estaban comprometidos con la no violencia:

> Ningún ser sensible que respire, exista y viva se deberá matar ni tratar con violencia, ni se le deberá maltratar, atormentar ni expulsar. Ésta es la ley pura, inalterable y eterna proclamada por los iluminados que han llegado a saber.[65]

La práctica de no hacer daño a ningún ser vivo exigía una vigilancia extrema. Había que procurar que cada movimiento y actividad tuviera en cuenta el bienestar de los demás. Incluso había que ir con precaución al andar para no pisar inadvertidamente algún insecto. Los jainistas procuraban limitar su actividad al mínimo para no causar daño a ningún otro ser.

Se comprometían a ofrecer su empatía y su compasión a todos los seres vivos. Lo irónico es que este compromiso era tan extremo que ponerlo en práctica iba en perjuicio de su propia vida. Por otro lado, el hecho de que una persona se retire casi por completo de la vida hace que esté menos disponible para los demás y que sea menos capaz de extender su empatía.

Si la compasión exige participar plenamente en la vida con los demás, y si gran parte de la vida se dedica a la gratificación personal y la satisfacción de los deseos, ¿cómo se trasciende el ego? En el siglo V a.C.,

un hombre de 29 años llamado Siddhartha Gautama —más adelante conocido como Buda— renunció a la vida de lujo que llevaba y abandonó a su joven esposa y a su hijo para ir en busca del sentido de la vida. Apesadumbrado por el dolor y el sufrimiento que veía a su alrededor y por la inevitabilidad de la decadencia y de la muerte, se propuso encontrar algo que pudiera justificar la existencia e incluso exaltar la vida.

Dice la tradición que, un día, Siddhartha recordó un incidente de su infancia. Estaba sentado a la sombra de un árbol viendo cómo araban un campo. Observó que el arado había matado a muchos insectos. Mientras miraba con atención sus cuerpos muertos, sintió una pena incontenible, como si hubiera muerto alguien de su familia. Pero la empatía que sintió ante su muerte liberó una extraña sensación de pura alegría. Instintivamente adoptó una postura de yoga y entró en trance.[66]

Entonces no había sabido por qué habían brotado en él aquellas sensaciones. Pero de adulto se dio cuenta de que lo que había vivido era un momento que trascendía los deseos terrenales. Aunque hasta el siglo XIX no aparecieron las palabras adecuadas para explicar el estado de ánimo marcado por la empatía, el joven Siddhartha entendió su importancia. Quizás aquella sensación de compasión desinteresada fuera el camino hacia el despertar, hacia la iluminación.[67]

Antes de su época, el yoga se basaba en el principio de que la persona debía aislarse del sufrimiento que la rodeaba renunciando a la vida y entregándose al ascetismo. Pero Siddhartha llegó a la conclusión de que la tradición yóguica llevaba a la humanidad por mal camino y era necesario un cambio radical. Ser consciente del sufrimiento ajeno, entrar en sintonía con él y desarrollar una sensación nítida de compasión, permitía hallar la vía a la iluminación. En lugar de luchar contra la vida reprimiéndola y renunciando a ella, era necesario participar en la vida y encontrar su sentido en la conexión universal y compasiva con los demás.

Sus meditaciones yóguicas suponían cuatro etapas. En la primera, uno armoniza con todos los seres humanos y les da su amistad. En la segunda, uno aprende a sentir como si fuera propio el sufrimiento y el dolor ajeno. En la tercera etapa, uno siente una «alegría empática» ante la felicidad ajena. En la etapa final, uno se sumerge en la compasión universal por todos los seres vivos hasta el punto de trascender los placeres y dolores de la vida y ser ecuánime con todo: ésta es la etapa de la compasión desinteresada y universal.[68]

Como los teóricos de las relaciones de objeto y los filósofos de la experiencia corpórea de hoy en día, Buda enseñaba que la idea de un yo autónomo es una ilusión que genera unos deseos perpetuamente insatisfechos. Según él, nuestras identidades están compuestas por las relaciones que mantenemos con los demás. Si somos la suma total de las relaciones que nos conforman, la máxima «amarás a tu prójimo como a ti mismo» es una tautología en lugar de un precepto. La clave del despertar o iluminación es abandonar la noción errónea de que existe un «yo» y darse cuenta de que sólo existen muchos «nosotros» únicos. Si uno cambia su marco de referencia en relación con la naturaleza de la conciencia de sí mismo y de su identidad personal y ve que está formada por relaciones empáticas, los deseos libidinales del ego se hacen mucho menos importantes e incluso irrelevantes para la existencia corpórea vivida plenamente.

El declive entrópico de la civilización hidráulica

Los grandes imperios hidráulicos de Oriente Medio, la India y China dieron lugar a un gran avance en la conciencia humana y a los primeros brotes de empatía universal. Pero, al final, no pudieron escapar de la verdad de la segunda ley de la termodinámica. Los estudios sobre su auge y su declive indican que, si bien hay muchas explicaciones de su desaparición, en el primer lugar de la lista se halla la entropía causada por los cambios en la salinidad del suelo y en la sedimentación.

En Mesopotamia, los suelos aluviales fueron arrastrados tierra adentro por el agua de los ríos y por la irrigación. El agua de riego contiene calcio, magnesio y sodio. Cuando el agua se evapora, el calcio y el magnesio se precipitan en forma de carbonatos, dejando el sodio como principal elemento del suelo. Si los iones de sodio no se lavan en las capas freáticas, son absorbidos por partículas coloides de arcilla y hacen que el suelo sea prácticamente impermeable al agua. Las concentraciones elevadas de sal impiden la germinación de las plantas y su absorción de agua y de nutrientes.

Según los registros arqueológicos, lo que hoy es el sur de Irak sufrió un problema grave de salinidad entre los años 2400 y 1700 a.C., y el centro de Irak pasó por una crisis similar entre 1300 y 900 a.C. El aumento de la salinidad del suelo obligó a sustituir el trigo por la cebada, que tolera mejor la sal. Mientras que en el año 3500 a.C. los niveles de

producción de trigo y de cebada eran prácticamente iguales, la producción de trigo, menos resistente a la sal, pasó a ser una sexta parte de la producción agrícola total en menos de mil años. Hacia el año 2100 a.C., el trigo no suponía ni el 2 % de los cultivos en las mismas regiones, y hacia 1700 a.C. se había dejado de cultivar en la llanura aluvial del sur.[69]

La salinización del suelo también provocó una marcada disminución de la fertilidad. Según los registros de la época, en la ciudad de Girsu la producción agrícola media era de 2.537 litros por hectárea en 2400 a.C., pero disminuyó drásticamente a 1.460 litros por hectárea en 2100 a.C. En la cercana ciudad de Larsa, la producción había bajado a sólo 897 litros por hectárea en 1700 a.C.[70] El impacto que esto tuvo en las ciudades, con sus poblaciones de sacerdotes, burócratas, comerciantes, artesanos y soldados que dependían de los excedentes agrícolas para mantener una forma de vida urbana, fue devastador. Las ciudades-Estado sumerias, otrora poderosas, se hundieron en el caos político y económico, sus infraestructuras majestuosas quedaron abandonadas y la población se redujo hasta convertir las antiguas urbes en aldeas apenas organizadas. La misma tecnología hidráulica que había causado un aumento enorme de la energía procedente del agua y había permitido al pueblo sumerio fundar la primera gran civilización urbana del mundo, extender los vínculos empáticos e impulsar la conciencia humana, tuvo en el medioambiente un impacto entrópico de una escala similar que provocó un enorme empobrecimiento de la civilización y de su entorno. En su histórico artículo sobre este tema, publicado en la revista *Science* hace más de medio siglo, Thorkild Jacobsen y Robert M. Adams, del Oriental Institute de la Universidad de Chicago, llegaban a esta conclusión:

> Es probable que no exista una única explicación para un acontecimiento histórico de tal magnitud, pero parece fuera de toda duda que la salinización de los suelos de cultivo fue un factor muy importante en la caída de la civilización sumeria.[71]

Se debe destacar que hace cuatro mil años el aumento de la salinidad del suelo provocó una enorme reducción de las cosechas y una crisis entrópica similar en el valle del Indo.[72] Y los arqueólogos han hallado pruebas de que la salinidad del suelo también causó una reducción catastrófica de las cosechas y el consiguiente despoblamiento de los te-

rritorios en el caso de la civilización maya mesoamericana.[73] En realidad, la salinización del suelo y el aumento de la entropía han precipitado el debilitamiento y la caída de civilizaciones hidráulicas complejas a lo largo de toda la historia, lo que reafirma la inevitable relación entre el aumento del consumo de energía y el aumento de la factura entrópica.[74]

Todas las grandes religiones destacaban la importancia de la regla de oro. Pero fue en Roma donde el impacto de esta nueva máxima se hizo sentir plenamente con el auge de una nueva secta religiosa urbana que sería conocida como cristianismo. La escatología cristiana primitiva representó el florecimiento final de la oleada empática de las antiguas épocas teológicas y el puente hacia la era moderna del humanismo y la secularización de la conciencia empática.

Capítulo 7

LA ROMA COSMOPOLITA Y EL ASCENSO DEL CRISTIANISMO URBANO

El Imperio romano representa el apogeo de las antiguas civilizaciones hidráulicas. Roma se hallaba en la periferia del mundo hidráulico, en el límite entre Oriente y Occidente, pero el Imperio romano ocupó y administró muchas de las áreas hidráulicas del Mediterráneo y de Oriente Medio y contó con la generosidad de sus excedentes agrícolas para alimentar a los ciudadanos romanos, así como a sus esclavos y ejércitos.[1] Igualmente importante, los gobernantes romanos se apropiaron de los conocimientos administrativos y la experiencia de gobierno de las grandes civilizaciones hidráulicas de Oriente para dar forma a su propio gobierno despótico. Concretando más, se apropiaron del sistema avanzado de tributación general y de la burocracia asalariada, perfeccionados a lo largo de milenios en las grandes culturas hidráulicas, para consolidar su dominio sobre un vasto Imperio que abarcaba desde el sur del Mediterráneo, Oriente Medio, Asia occidental y África del Norte hasta regiones tan septentrionales como Gran Bretaña. Entre los siglos II y III, Roma se había convertido en un monstruo burocrático muy bien engrasado que explotaba minas, canteras, extensiones inmensas de tierras de cultivo y flotas mercantes, todo ello conectado por el sistema de carreteras y vías fluviales más complejo que se había creado hasta la fecha. Roma era el Estado centralizado por excelencia, gobernado por grandes burocracias, un Estado legitimado por la autoridad divina cuyos tentáculos se extendían por todo el Imperio y todas las facetas de la vida.[2]

«Todos los caminos llevan a Roma.» Para comprender la majestuosidad del Imperio, no hace falta más que ver el imponente sistema de carreteras que conectaba cada rincón del Imperio con las puertas de Roma. La red de carreteras, sin parangón hasta la construcción en la década de 1950 del sistema interestatal que cruza Estados Unidos, actuaba como un inmenso sistema nervioso centralizado que unía distintos pueblos y culturas en un organismo social gigantesco.

La red viaria era una maravilla administrativa. Augusto creó una inmensa malla de comunicaciones formada por mensajeros —el correo imperial romano— para acelerar las comunicaciones entre Roma y sus territorios. A lo largo de la red de carreteras, y a cierta distancia unos de otros, se construyeron puestos o estaciones dotados de escribas. En estos puestos, y a lo largo de todas las rutas, se emplazaban tropas para garantizar la seguridad de los viajeros y prevenir el contrabando ilegal y los asaltos de los bandoleros. Los caminos reales también permitían movilizar a las tropas con rapidez para controlar las colonias.

La seguridad y la facilidad de viajar por gran parte del Imperio favorecieron la movilidad y unieron a gentes de culturas muy diversas. En las carreteras se podían encontrar comerciantes, artesanos, funcionarios públicos, jornaleros, albañiles, actores y otros artistas, maestros y estudiantes, peregrinos, sacerdotes, turistas, enfermos en busca de asistencia y muchísimos personajes más. Posaderos, mesoneros, herreros y vendedores servían a los miles de viajeros que usaban las vías.[3] Se podían recorrer de cuarenta a cincuenta kilómetros al día a caballo y hasta treinta kilómetros a pie.[4] La misma ciudad de Roma era un microcosmos del mundo conocido. Miles de inmigrantes llegaban allí cada mes, convirtiéndola en la primera ciudad cosmopolita de la historia. El sistema de carreteras reales proporcionaba a los gobernantes romanos una excelente red logística para administrar los territorios y para el transporte de mercaderías.

El Tíber y otras vías fluviales eran también una parte esencial del sistema de transportes. Los cereales procedentes de todos los rincones del Imperio eran llevados en barcazas hasta el puerto de Ostia, desde donde eran transportados Tíber arriba para alimentar a una población romana en constante crecimiento. Hacia el primer siglo de nuestra era, cada año llegaban al puerto más de 30 millones de *modii* (un *modus* equivalía aproximadamente a un cuarto de fanega) de grano procedentes del norte de África. Egipto proporcionaba por sí sólo casi la tercera parte del cereal consumido en Roma.[5]

EL CRISTIANISMO URBANO Y LA GRAN OLEADA EMPÁTICA

Roma se convirtió en el centro de una de las grandes oleadas empáticas de la historia humana. Aunque Jesús fue crucificado en Jerusalén, la Roma urbana se convirtió en el caldero espiritual de una nueva

religión cuya misión, en parte, era propagar las enseñanzas de Jesús y universalizar la empatía por todo el mundo. Pablo de Tarso recorrió más de quince mil kilómetros de carreteras romanas a lo largo de su vida, visitando las grandes ciudades para predicar la «buena nueva» y convertir a las masas de ciudadanos deseosos de replantearse su vida y su suerte dentro del redil cristiano.[6] Roma y, en menor grado, otras ciudades más pequeñas, estaban preparadas para acoger la narración cristiana con su acento cosmopolita en la introspección, la tolerancia, la compasión, la redención y la hermandad universal.

La ciudad de Roma alardeaba de contar con más de un millón de habitantes.[7] Roma acabó siendo un gran crisol de culturas con inmigrantes procedentes de lugares tan lejanos como Asia Menor y Siria al este, África al sur, y Galia e Hispania al oeste y al norte. Gran parte de la población estaba formada por esclavos y libertos (esclavos liberados) de las colonias. En realidad, la esclavitud fue esencial para la creación de una forma de vida urbana y cosmopolita. Los esclavos y los libertos se convirtieron en la fuerza motriz —la energía humana— que hizo que Roma pasara de ser un enclave urbano pequeño a una metrópoli gigantesca, un organismo social complejo que dio origen a una diferenciación creciente de los oficios, a una población más alfabetizada y a un mayor intercambio comercial.

Desde el principio, Roma siempre tuvo dos caras. Una era la Roma que había conquistado el mundo ocupando otras tierras y esclavizando a millones de personas, la Roma que se deleitaba con la crueldad y había construido un enorme estadio —el Coliseo— con capacidad para cincuenta mil personas que estallaban en ovaciones cuando cristianos, delincuentes y esclavos eran echados a los leones. Por otro lado, Roma también fue el lugar donde la conciencia personal aumentó, la individualidad se empezó a desarrollar y la tolerancia hacia otras religiones se convirtió en algo normal.[8]

La política de Roma hacia la esclavitud explica en gran medida esta contradicción. En el año 28, en Italia había tres millones de esclavos y cuatro millones de ciudadanos libres, una proporción increíble de esclavos en relación con el total de la población y una fuerza cautiva muy poderosa y llena de energía con la que construir una gran civilización.[9]

Al principio, la esclavitud se limitaba a las tareas domésticas. Pero la necesidad de engrosar las legiones romanas con más soldados condujo a la leva de campesinos por la fuerza y al consiguiente abandono de las zonas rurales. Luego, esas tierras abandonadas se agruparon en

plantaciones inmensas —*latifundia*— propiedad de grandes terratenientes que trajeron esclavos para que cuidaran los rebaños y los bosques y trabajaran los campos. La magnitud del comercio de esclavos era asombrosa. Por ejemplo, tras la conquista de Tarento en el año 209 a.C. fueron vendidos como esclavos 130.000 habitantes de la ciudad. Y treinta y dos años después, tras el fin de la sublevación de Cerdeña, 80.000 sardos fueron esclavizados y enviados a Roma. Sólo por el puerto de Delos entraban en Roma 10.000 esclavos al día.[10]

La economía esclavista permitió que prosperara la sociedad urbana romana. Pero la sensibilidad cosmopolita aumentó a costa de una inmensa entropía humana. Millones de esclavos trabajaban hasta la extenuación o la muerte para generar la energía que alimentaba el Imperio. Apuleyo nos ofrece la descripción de unos esclavos con grilletes azotados por sus capataces mientras hacen girar las ruedas de un molino:

> Pareme a mirar la familia y gente de aquella casa. ¡Oh Dios, y qué hombrecitos había allí pintados de las señales de los azotes que les daban, las espaldas negras de las heridas y palos, con unos enjalmillos más para cobertura que vestidura; otros solamente en paños menores, cubiertas sus vergüenzas, y tan rotos que casi todo se les parecía; herrados en la frente y argollas de hierro en los pies; las cabezas trasquiladas, los ojos pelados y comidas las pestañas del humo y el hollín de la casa; por lo cual, todos tenían los ojos muy malos.[11]

La esclavitud era brutal, sobre todo en el campo, pero el Imperio también seguía una política liberal en cuanto a emancipar a los esclavos y otorgarles la ciudadanía. Los ex esclavos y sus hijos se dedicaban a los oficios o al comercio, y en vida de Cicerón constituían la mayoría de la plebe.[12]

La consolidación del Imperio y de su control sobre las provincias dio lugar a nuevas oportunidades comerciales y supuso la llegada a Roma de una nueva clase de inmigrantes. Comerciantes, maestros y tutores, médicos y artistas de todo tipo irrumpieron en la capital desde el extranjero en busca de negocios y empleos en la Administración y en el sector privado. Todos eran ciudadanos libres o libertos.

En la época del Imperio, las familias que formaban la antigua aristocracia romana habían perdido gran parte de su influencia. Por otro lado, los grandes terratenientes de las provincias y los comerciantes y

los banqueros ricos tenían cada vez más poder sobre los resortes políticos de la ciudad.

En el primer medio siglo tras la crucifixión de Jesús, cuando empezaron a aparecer las comunidades cristianas, Roma era una ciudad totalmente internacional donde las culturas y las razas se mezclaban libremente.[13] El carácter cosmopolita de la ciudad se refleja en la decisión del César de garantizar que todos los festivales populares de la capital se transcribieran, además de al latín y al griego, a muchas otras lenguas, incluyendo el fenicio, el hebreo y el sirio.[14]

Al mismo tiempo que Roma se abría a otras culturas, también emprendió la tarea de traducir al latín las obras escritas en otros idiomas. Según Cicerón, el objetivo era descubrir normas y valores de aplicación universal y hallar una base común a toda la humanidad. Desde un punto de vista filosófico o político, nada podía ser más importante para un Imperio que necesitaba integrar diversas culturas locales en un cuerpo político más unificado y con una realidad social común.[15]

Roma llevó la noción de una universalidad humana común al ámbito político otorgando con liberalidad la ciudadanía romana a todos los hombres libres de sus colonias. El hecho de otorgar la ciudadanía a gentes de Galia, Siria, África y de otras regiones, hizo que estos extranjeros se consideraran iguales ante la ley, algo prácticamente sin precedentes en otros imperios anteriores.

Esta ampliación de la ciudadanía dio lugar a una mayor movilidad por el Imperio y contribuyó a crear una sensación de unidad que acabó con la mentalidad estrecha de afiliación a una cultura local. La ciudadanía es un derecho político que se otorga a un individuo. Cuando alguien pasaba a ser un ciudadano del Imperio, su lealtad a un grupo étnico o a un clan se debilitaba y su sensación de individualidad se reforzaba, al gozar del mismo estado legal que otros millones de personas diferentes. Ser un ciudadano es ser un individuo entre muchos otros que se identifican con una jurisdicción legal y no con un linaje.

Esta nueva libertad personal dio lugar a grandes debates en los círculos políticos. Roma era elogiada por propios y extraños por su tolerancia a las diferencias y su deseo de expandir el horizonte humano. En palabras de un observador griego del siglo III:

> ¿Acaso no puede todo el mundo ir adonde le plazca con toda libertad? ¿No están todos los puertos en pleno uso? ¿No son las montañas tan seguras para los viajeros como las ciudades para quienes las habitan?

> ¿No ha desaparecido el temor? ¿Qué estrechos están cerrados? ¡Hoy, todo el género humano parece haber hallado la felicidad verdadera![16]

Aunque los intentos de Roma de universalizar la historia e individualizar el espíritu humano fueron impresionantes, por sí solos no bastaron para generar un salto cualitativo en la conciencia humana. Hubo muchísimas personas que, tras perder sus vínculos tribales y verse rodeadas de gentes de distintas culturas procedentes de todos los rincones del Imperio, de repente se hallaron solas y carentes de identidad en unos entornos urbanos muy densos. Se podría decir que el Imperio romano generó una crisis de identidad a gran escala. Lo que faltaba era una narración nueva y poderosa que situara a cada persona en el centro mismo de un relato cosmico y persuasivo de creación, tribulación, juicio y redención que replanteara el sentido mismo de la existencia humana. Roma creó las condiciones y el contexto, pero sería una secta naciente que se llamaba a sí misma cristianismo la que, con su narración, se impondría en la ciudad de Roma y en el resto del Imperio y llegaría a cambiar el mundo.

Para entender cómo se produjo este cambio es importante comprender la dinámica social de Roma en la época en que surgió el cristianismo y saber quiénes eran exactamente las personas que se convirtieron a él.

El Imperio había prohibido las asociaciones políticas, pero autorizaba las comerciales y las centradas en otros intereses, lo que permitía a los miembros de otras religiones practicar sus cultos y sus ritos funerarios. El problema con esos cultos era que giraban en torno a deidades de la vegetación y de la fertilidad muy vinculados a los lugares de origen de los adeptos. En consecuencia, perdían su poder en la atmósfera cosmopolita de la gran metrópoli urbana. Atrapados entre las antiguas lealtades y las nuevas condiciones de la vida en Roma, muchos extranjeros buscaron refugio político en los cultos mistagógicos que destacaban la salvación individual y que ofrecían la oportunidad de liberarse de los cultos antiguos que habían atado al individuo a la colectividad y a la forma de vida agraria de su lugar de origen. Pero estos cultos llegados del extranjero se resistían a dar un valor universal a sus creencias, porque los obligaría a abrirse a terceros. Según el historiador del cristianismo George La Piana, «los cultos mistagógicos de Roma se desarrollaron bajo la tensión constante del conflicto entre estas dos tendencias opuestas, la de conservar su carácter racial o regional y la de ser religiones verdaderamente universales».[17]

El intento de renovar los cultos de origen añadiéndoles el mensaje más universal de la salvación individual dejó a sus adeptos con una narración cósmica mezclada y fragmentada que ni cumplía la necesidad de encontrar la seguridad en la identidad colectiva del pasado ni satisfacía las necesidades existenciales de una nueva población de extranjeros cada vez más individualizada. La única forma de superar este problema era abandonar las deidades agrarias de la tierra de origen y adoptar una teología universal de salvación individual. Resistiéndose a dar este último paso, la mayoría de los cultos de origen se quedaron atrapados en una especie de limbo entre la conciencia mitológica de la Antigüedad y una nueva conciencia teológica.

Pero la verdad es que tenían poco margen de maniobra. Si hubieran reivindicado un carácter universal se habrían enfrentado directamente a los cultos oficiales de Roma. La Piana describe así la aparente imposibilidad de esta tarea:

> Para conquistar el mundo romano debían aceptar, y en su momento reemplazar, los cultos oficiales de Roma, además de llegar a controlar el poder político para que su causa se identificara con la causa del Imperio. Aquí es donde fallaron y ése fue el principio de su fin.[18]

El Imperio no ponía ningún impedimento a que los pueblos conquistados practicaran sus cultos en privado si expresaban públicamente su fidelidad a los dioses oficiales de Roma. Después de todo, al conquistar otros pueblos había demostrado la superioridad de sus dioses sobre las deidades locales. Mientras los cultos extranjeros que se practicaban en Roma aceptaran que sus dioses ocupaban puestos de menor categoría en el panteón divino, Roma estaba dispuesta a seguir una política de *laissez faire* en esta cuestión.

El único grupo que, en potencia, podía romper este pacto e incumplir la regla romana eran los judíos. Los judíos formaban una parte importante de la población extranjera del Imperio. En Roma vivían más de 50.000 judíos y otros cinco o seis millones se hallaban dispersos por todo el Imperio, en su mayoría en núcleos urbanos.[19] Más importante aún, su deidad era universal, inmaterial, inmanente y trascendente y, por lo tanto, totalmente capaz de incorporar los cultos romanos oficiales a una narración cósmica más cosmopolita y universal donde cada individuo mantenía con ese dios una relación existencial única.

Sin embargo, aun con todo su universalismo, los judíos se seguían considerando el «pueblo elegido», los emisarios de Dios en la Tierra designados por el Altísimo mismo. Por lo tanto, aunque el carácter inclusivo de su narración podía atraer a una población cada vez más individualizada, urbana y cosmopolita, su tribalismo los aislaba del resto de los ciudadanos. Los judíos no participaban en las actividades oficiales de culto como se exigía a otros grupos que vivían en el Imperio. Sus leyes especiales sobre la alimentación y otros códigos que regían su actividad social hacían que no se integraran plenamente en la vida de la ciudad. Ofrecían un universalismo espiritual, pero sólo si se formaba parte de la nación judía. Por otro lado, los romanos ofrecían un universalismo político y judicial, pero sus dioses eran demasiado fríos y distantes para ocuparse de la angustia de una población cada vez más individualizada y que buscaba una identificación personal en el seno de una narración cósmica más amplia.

Ni el judaísmo ni el panteón de dioses romanos podían ofrecer el apoyo espiritual personal que la nueva población urbana de Roma deseaba con tanto fervor, y esto preparó a la población para acoger la narración cristiana. Erich Kahler resume con elocuencia el significado histórico del ascenso del cristianismo en Roma durante los tres primeros siglos de nuestra era:

> La innovación fundamental de toda esta época es que empieza a destacar el individuo, un individuo personal que ha roto todos sus vínculos ancestrales y tribales, que se alza de pie sobre la Tierra, bajo el inmenso cielo de la universalidad. Y ése es el momento decisivo de la historia humana. A partir de entonces, y desde el principio de la era cristiana, el individuo es el punto de partida de todos los sucesos por venir y los nuevos avances se dirigen a crear grupos de individuos, a formar colectividades en el verdadero sentido de la palabra.[20]

¿Quiénes fueron los primeros cristianos? Los restos arqueológicos indican que no pertenecían a la aristocracia terrateniente ni a las clases pobres urbanas o rurales. En general pertenecían a un grupo heterogéneo de urbanitas de movilidad social ascendente —hombres libres y libertos— que disfrutaban de cierta categoría social por su destreza, su educación o una riqueza adquirida, pero que eran vistos con desprecio por los grandes linajes tradicionales. Estos advenedizos eran cada vez más importantes en la vida comercial de Roma, pero la élite hereditaria

que había acaparado el poder de Roma durante tanto tiempo impedía sistemáticamente su acceso a los estratos superiores del poder político y social.

Algunos de los primeros cristianos eran libertos o hijos de libertos. Estos ex esclavos habían adquirido una destreza considerable en los oficios y el comercio, e incluso en las artes y las letras, mientras vivían en esclavitud, y hacían uso de sus destrezas y conocimientos para acumular riqueza y asegurarse una buena posición social. No era raro que los ciudadanos con recursos encargaran la administración de sus negocios a esclavos o libertos, y muchos se hicieron ricos velando por los intereses comerciales de sus dueños.

En la casa del César, se calcula que las dos terceras partes de los varones esclavos y libertos que se encargaban de diversas funciones burocráticas se casaron con mujeres nacidas libres, mejorando de esta manera su posición social.[21] Muchas mujeres nacidas en esclavitud también se casaban con hombres libres, con lo que pasaban a ser libertas. Un estudio de registros antiguos reveló que el 29 % de las esclavas se casaban con sus dueños.[22]

El cristianismo primitivo —con frecuencia denominado «movimiento cristiano paulino» en honor a Pablo de Tarso— se concentraba en los principales centros urbanos, donde vivían grandes grupos de comerciantes. Además de Roma, hubo grupos cristianos primitivos en ciudades como Filipos, Filadelfia, Petra, Gerasa, Alepo, Bosra, Éfeso y Corinto. Aunque en comparación con las grandes urbes modernas estas ciudades eran pequeñas, su densidad de población era tan alta como la de los barrios más populosos de las grandes urbes de los siglos XIX y XX.[23]

Así pues, todo parece indicar que los primeros conversos cristianos pertenecían a una clase media relativamente poco numerosa de artesanos y comerciantes libres, más algunos antiguos esclavos, con un nivel de educación superior al del ciudadano romano medio.[24] Aunque en los inicios del movimiento paulino los puestos de liderazgo eran ocupados por varones, las mujeres desempeñaban un papel importante en comparación con el que tenían en la comunidad judía y en otros cultos y asociaciones.

Si hay una característica de las primeras comunidades cristianas urbanas que destaque sobre todas las demás es la intensidad emocional, el afecto y la buena voluntad entre sus miembros. Aunque por un lado los unía el anhelo común y la esperanza en una salvación colectiva en el

otro mundo ante la inminencia del segundo advenimiento de Cristo, por otro estaban unidos de una manera íntima, casi familiar, en sus pequeñas comunidades. Se tenían por hermanos y hermanas por ser todos hijos de Cristo.

Las epístolas de Pablo de Tarso abundan en palabras de afecto. Se refiere a los fieles como «hermanos» y «amados». Habla de sí mismo y de los apóstoles diciendo: «Fuimos tiernos entre vosotros, como la nodriza que cuida con ternura a sus propios hijos». Tanta efusividad era muy rara en aquella época y no tenía precedentes en la historia. Se exhortaba a los fieles a abordar «con amor» a los dirigentes locales y a saludarse «unos a otros con ósculo santo».[25] Estas comunidades nuevas equivalían a una reconstrucción de la familia, una familia formada por individuos dedicados a su salvación personal y a la de todos los fieles. Era una clase nueva de familia unida por creencias teológicas, no por lazos de parentesco o de origen geográfico. Wayne A. Meeks, historiador del cristianismo, resume el significado sociológico de esta nueva clase de familia:

> Además de otros factores que puedan intervenir, la imagen del iniciado que es adoptado como hijo de Dios y que así recibe una familia nueva de hermanos y hermanas es una forma muy vívida de describir lo que un sociólogo moderno podría llamar la resocialización de la conversión. La estructura natural de parentesco en la que ha nacido la persona y que ha definido su lugar y sus lazos con la sociedad, se sustituye aquí por otro conjunto de relaciones.[26]

La historia personal de Jesús resonaba en los hombres libres y en los antiguos esclavos que habían sufrido bajo el yugo de la opresión, habían perdido sus lazos tribales y se enfrentaban solos a este mundo y al otro. Los padres de Jesús, María y José, eran personas corrientes. Es probable que Jesús fuera carpintero. Se mezclaba sin reparos con gentes de toda condición. Condenaba a los poderosos y a los ricos por oprimir al pueblo. Decía que todos los hombres eran iguales a los ojos del Señor. Se enfrentó a los tiranos y sufrió una ejecución cruel y dolorosa por sus creencias. Pero al mismo tiempo predicó el amor, incluso el amor a los enemigos. Su poder no se basaba en la fuerza bruta, sino en ser vulnerable y accesible. En el caso de Jesús nos hallamos ante una persona que opta conscientemente por sentir empatía con sus semejantes, no sólo con sus parientes más próximos, sino con todos los seres

humanos, incluso los más humildes. Más que cualquier otra cosa, la historia de Jesús es una historia de igualdad emocional.

> Y de una sangre ha hecho todo el linaje de los hombres, para que habiten sobre toda la faz de la Tierra [...].[27] Ya no hay judío ni griego; no hay esclavo ni libre; no hay varón ni mujer; porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús.[28]

El impulso empático de Jesús se extendía mucho más allá de los modos aceptados de la época. Extendía la mano aun a sus enemigos y ofrecía su vulnerabilidad. En el sermón de la montaña, Jesús dice a sus fieles:

> Oísteis que fue dicho: ojo por ojo y diente por diente. Pero yo os digo: no resistáis al que es malo; antes, a cualquiera que te hiera en la mejilla derecha, vuélvele también la otra.[29]

Jesús pide luego a los seres humanos que hagan algo inimaginable, amar a sus enemigos, la expresión suprema de la compasión y la empatia universales:

> Oísteis que fue dicho: amarás a tu prójimo y aborrecerás a tu enemigo. Pero yo os digo: amad a vuestros enemigos, bendecid a los que os maldicen, haced bien a los que os aborrecen, y orad por los que os ultrajan y os persiguen.[30]

En sus últimas palabras, mientras muere desangrado en la cruz, suplica a Dios que perdone a sus ejecutores, «porque no saben lo que hacen».[31] Y, finalmente, a todos los que sufren en silencio y contemplan con angustia un futuro incierto, Jesús les ofrece la recompensa suprema, la salvación eterna en el mundo que vendrá.

Al formar parte de una narración extraordinaria —el nacimiento, la vida, la muerte y la resurrección del hijo único de Dios— miles de romanos de clase media pudieron ir más allá de la ambivalencia de su posición social y pasar a formar parte de una narración cósmica que incluso trascendía el poder del César. Al mismo tiempo, su búsqueda existencial de amor, afecto, intimidad y compañía en un entorno urbano muy diferenciado y alienante encontró en Jesús un amigo que comprendía su vulnerabilidad y la opresión que sufrían, y que «sentía su dolor». Jesús fue también un modelo cuya empatia desinteresada era

universal e incondicional. Quien siguiera el camino de aquel Jesús vulnerable y oprimido y lo aceptara como hijo de Dios, acabaría triunfando como él, cuando resucitó y ascendió a los cielos.

La vulnerabilidad tiene una importancia especial para la historia del cristianismo. El cuerpo vulnerable de Jesús —su existencia corpórea— se coloca en el centro mismo de la narración cristiana. La pasión de Cristo describe a una persona sola y débil que se esfuerza por arrastrar la cruz por el camino largo y sinuoso que lleva a la colina donde será crucificado. Durante el recorrido es golpeado por sus verdugos, y tropieza y cae por el peso de la cruz. La tortura del ascenso suscita una respuesta empática en quienes oyen hablar de ella y han tenido que cargar con sus propias cruces. *Hacen suyo el sufrimiento de Jesús del mismo* modo que Jesús hace suyo el sufrimiento de ellos. La subida hasta la cima del Gólgota despierta una sensación universal de extensión empática. Es un reconocimiento de la mortalidad y la vulnerabilidad de la vida y de la lucha personal de cada ser humano contra la intolerancia, la opresión y la injusticia. La vulnerabilidad nos iguala a todos.[32] Más allá de las distinciones en cuanto a posición social y de las muchas cosas que nos separan, todos somos mortales, todos vivimos y morimos. La conciencia de que todos compartimos la misma vulnerabilidad y la misma mortalidad es la base para sentir empatia con nuestros semejantes.

Por desgracia, el abrazo empático universal a todos los seres humanos se fue haciendo cada vez más condicional en los siglos siguientes mediante la introducción del diablo en los asuntos humanos. El diablo no desempeñaba virtualmente ningún papel en el judaismo. Satanás entra en escena en la forma de un demonio, poco después de la crucifixión y entre algunos grupos de judíos. Pero el diablo, como gran protagonista que se opone a Jesucristo y al Señor, que posee un poder inmenso para engañar, que siembra las semillas del caos y que hasta desafía al mismo Dios, es una invención cristiana. El «diablo» y su reino demoníaco fueron introducidos por Marcos el evangelista. A partir de entonces, ha sido utilizado para demonizar a los no creyentes, a los judíos, a los herejes y a muchos otros. Se acusa a los no creyentes de estar poseídos por Satanás, que los ha reclutado para apoyar a las fuerzas del mal en su rebelión abierta contra Dios. A todos los efectos, en la escatología cristiana Satanás se ha convertido en el «otro», en el extraño que vive entre nosotros y que acecha en las sombras dispuesto a tentar a las gentes de bien para convertirlas en agentes del mal.

Aunque el concepto de «nosotros contra ellos» ha existido desde siempre, el cristianismo universaliza esta distinción. Quien no acepta a Cristo está condenado al fuego eterno del infierno. Sólo hay verdaderos creyentes, infieles y no creyentes. Según Elaine Pagels, profesora de religión de la Universidad de Princeton:

> Una novedad de la tradición cristiana occidental [...] es que la utilización de Satanás para representar a los enemigos permite interpretar el conflicto desde un punto de vista moral y religioso donde «nosotros» somos el pueblo de Dios y «ellos» son los enemigos de Dios y, por lo *tanto*, nuestros enemigos [...]. Esta interpretación moral del conflicto ha sido extraordinariamente eficaz a lo largo de la historia occidental para consolidar la identidad de los grupos cristianos; pero también ha permitido justificar el odio y hasta el genocidio.[33]

Los otros cristianos

Podría haber sido diferente. En los decenios que siguieron a la crucifixión y hasta más allá del siglo II hubo otras voces en el seno de la floreciente comunidad cristiana que interpretaban de una manera muy diferente la historia de Jesús. En diciembre de 1945, un campesino árabe egipcio que cavaba junto a una peña descubrió una vasija que contenía trece papiros envueltos en cuero. Entre aquellos textos estaba el Evangelio de Tomás. En la primera línea de uno de los textos se lee: «Éstas son las palabras secretas que pronunció Jesús y que Judas Tomás consignó por escrito».[34] Los textos contenían ciertas «bombas» teológicas: criticaban algunas creencias básicas del cristiano de la época, como la idea del alumbramiento virginal y la resurrección corporal de Cristo. La vasija también contenía otros Evangelios, entre ellos el de Felipe, el de la Verdad y el de los Egipcios.

Los documentos datan del 350 al 400 de nuestra era y son traducciones de manuscritos más antiguos que se fechan en torno al año 140.[35] Algunos estudiosos fechan las versiones originales en «la segunda mitad del siglo I» (años 50-100 de nuestra era), lo que los haría contemporáneos o incluso más antiguos que los Evangelios de Marcos, Mateo, Lucas y Juan, tenidos desde antiguo como las descripciones ortodoxas de la historia de Jesús.[36] Estos Evangelios representan las creencias de una de las primeras comunidades cristianas, los gnósticos. Este térmi-

no se deriva del griego *gnôsis*, que significa «conocimiento». Los gnósticos usaban este término con el significado más concreto de conocerse a sí mismos. Para ellos, «conocerse uno mismo [...] es conocer la naturaleza y el destino del ser humano».[37]

Para los gnósticos, Jesús no era Dios, sino un profeta iluminado y un líder espiritual. Hay fragmentos de estos Evangelios que se parecen más a los libros modernos de autoayuda que a tratados teológicos. Jesús se contempla casi en términos terapéuticos, como si fuera un guía o mentor que hubiera venido para liberar al ser humano de sus ilusiones y ayudarlo a alcanzar la iluminación personal.[38] Las nociones de pecado original, arrepentimiento y salvación «corporal» en el más allá se consideran interpretaciones ingenuas y erróneas del significado de la historia de Jesús propagadas tras su muerte por el movimiento paulino.

Algunos especialistas destacan las similitudes existentes entre las enseñanzas de Jesús que aparecen en el Evangelio de Tomás y las enseñanzas hinduistas y budistas de la época. Según el historiador británico Edward Conze: «Hubo budistas que estuvieron en contacto con los cristianos de Tomás [...] en el sur de la India».[39] Incluso llegó a haber misioneros budistas en Alejandría, donde se practicó el gnosticismo entre los años 80 y 200 de nuestra era.[40]

Las pruebas de esta conexión budista no son concluyentes. Elaine Pagels plantea en su libro *Los evangelios gnósticos* la posibilidad de que aparecieran de una manera independiente unas corrientes de pensamiento similares en la India y en Occidente.[41]

Lo que sí sabemos con certeza es que, en aquella época, en Oriente y en Occidente reinaba una profunda sensación de alienación: la gente se esforzaba por hallar un sentido personal en un mundo que pasaba de los lazos tribales a la conciencia personal, de la vida rural a la vida urbana y de la cultura oral a la cultura parcialmente alfabetizada. Esta búsqueda de significado llevó a algunas personas a abrazar la narración paulina del pecado original, el arrepentimiento y la salvación en el otro mundo por medio de Cristo, pero otras se sintieron más atraídas por la idea de alcanzar la trascendencia mediante la iluminación personal. Según el filósofo alemán Hans Jonas, los segundos fueron los primeros en sentir la clase de crisis existencial que solemos asociar al pensamiento del siglo XX.[42] Para otros, como el teólogo holandés Gilles Quispel, el gnosticismo surgió del despertar universal de una «experiencia del yo» que se acabó estructurando en un marco religioso.[43]

Lo que está claro es que los gnósticos veían en Jesús a un ser humano que había alcanzado la iluminación. En ningún lugar se menciona que obrara milagros, ni que dijera de sí mismo que era hijo de Dios, ni que muriera por los pecados de la humanidad.

Cuando habla de la salvación en el cielo, el Jesús de Tomás es displicente, incluso sarcástico:

> Jesús ha dicho: «Si aquellos que os guían os dijeran: "¡Ved, el Reino [de Dios] está en el cielo!", entonces las aves del cielo os precederían. Si os dijeran: "¡Está en el mar!", entonces los peces del mar os precederían. Más bien, el Reino [de Dios] está dentro de vosotros y está fuera de vosotros».[44]

El Evangelio de Tomás no admite la noción de la otra vida. Cuando sus seguidores le preguntan cuándo vendrá el Reino, Jesús contesta: «El Reino del Padre se extiende sobre la Tierra y los humanos no lo ven».[45]

Los cristianos gnósticos también contradicen la noción paulina de que Jesús vino a la Tierra para sacrificar su vida por la salvación de la humanidad. En el Evangelio de Tomás, Jesús dice a sus seguidores que, para salvarse, miren hacia sí mismos, no hacia él:

> Cuando saquéis lo que hay dentro de vosotros, esto que tenéis os salvará. Si no tenéis eso dentro de vosotros, eso que no tenéis dentro de vosotros os matará.[46]

Para los gnósticos, todo ser humano lleva una chispa de luz divina en su interior que le puede revelar el «Reino de Dios», y está inextricablemente conectado con ese reino, que es la totalidad de la creación y de la existencia en toda su majestad.

Dos mil años antes de la aparición de la conciencia psicológica, los gnósticos tuvieron una vaga idea de lo que el futuro depararía a la humanidad. A diferencia del Nuevo Testamento, que exaltaba a Jesús como el Mesías divino que había venido para salvar a toda la humanidad, los gnósticos lo consideraban un ser humano plenamente desarrollado y consciente de sí mismo cuya vida estaba guiada por la empatia y la compasión hacia todos los seres vivos.

En los Evangelios del Nuevo Testamento, Jesús pregunta a sus discípulos quién creen que es él, y Pedro contesta: «Eres el Mesías».[47] En cambio, en el Evangelio de Tomás, Jesús dice a sus seguidores:

> Cuando lleguéis a conoceros a vosotros mismos (y veáis lo divino que hay en vosotros) sabréis que sois hijos del Padre viviente (como Jesús).[48]

Para los gnósticos, la causa subyacente al sufrimiento humano es la ignorancia del verdadero yo, no el pecado. Por lo tanto, la llave para liberar lo divino que hay en cada uno es el conocimiento de uno mismo por medio de la introspección. Según Pagels, para los gnósticos el «Reino» es una «conciencia transformada», la iluminación.[49]

Cuando algunos textos gnósticos se refieren al mal, su marco de referencia tiene menos que ver con la maldad moral que con el daño emocional. Para los gnósticos, en el centro del sufrimiento humano se hallan «el terror, el dolor y la confusión».[50] El proceso de autodescubrimiento —de hallar la luz divina en el propio interior— empieza cuando se siente el miedo a la muerte y a la destrucción, y finaliza cuando se descubre la naturaleza humana de uno mismo. Sin embargo, este viaje de autoconocimiento exige dejar atrás las inquietudes corporales —incluyendo el miedo a la muerte— y concentrarse en los aspectos inmateriales y espirituales del propio ser. En última instancia, el viaje para encender la chispa divina se hace en solitario. Cada persona debe encontrar «el camino».

Si el Nuevo Testamento ofrece la resurrección a una vida eterna, los Evangelios gnósticos ofrecen una transformación espiritual mediante la iluminación personal. Pero, en los dos casos, la experiencia corporal se rechaza: para los paulinos el cuerpo es pecaminoso y depravado, y para los gnósticos es una causa de sufrimiento y un obstáculo para la verdadera iluminación. Como señala Pagels, «los gnósticos tendían a recelar del cuerpo y lo veían como el saboteador que, inevitablemente, hizo sufrir» a Jesús.[51]

Al no reconocer plenamente la experiencia corporal como una parte esencial de la experiencia humana, y al no admitir que la misma vulnerabilidad de la existencia corporal hace que la extensión empática sea más intensa y universal, los cristianos gnósticos no pudieron incorporar la amplitud del mensaje de Jesús a su conducta en el mundo. La cuestión esencial es si la iluminación surge de participar plenamente en el mundo que nos rodea con toda su vulnerabilidad y su corporeidad, o de retirarse a un mundo interior lejos de la vulnerabilidad de la existencia corporal. El Jesús histórico participaba plenamente del mundo.

Lo que sí sabemos es que tanto los cristianos paulinos como los gnósticos eran producto del despertar de una conciencia personal que surgió en un entorno urbano muy diferenciado. Los conversos al cristianismo fueron de las primeras personas que sintieron el dolor provocado por una sensación existencial de soledad y la necesidad de dotar a su vida de un nuevo significado más allá de los lazos de parentesco. Lo hallaron en la historia de Jesús. El hecho de que el hijo de Dios —o simplemente un gran maestro— pudiera ser vulnerable y empático, que expresara un amor incondicional a todos los seres humanos y que hasta diera su vida por la humanidad, tocó una fibra personal y emocional muy profunda en muchas personas. Su vida animó e inspiró a otros a expresar su propia vulnerabilidad, a sentir empatía con sus semejantes y a llevar una vida de compasión.

Una nueva clase de progenitores

La oleada empática que encontró una vía de expresión tan poderosa en la historia de Jesús plantea una interesante pregunta. ¿Tuvo influencia el nuevo sentimiento empático en la crianza y la educación de los hijos? Dicho de otro modo: ¿los adultos más empáticos eran padres con más empatia y criaban hijos más empáticos? Puesto que la relación de apego es tan esencial para el desarrollo personal y la aparición de una mentalidad empática, la oleada empática debió haber influido en las prácticas de crianza infantil. Todo indica que así ocurrió. Y aunque aquellos cambios podrían parecer insignificantes hoy en día, fueron muy importantes en su momento.

Recordemos que las civilizaciones hidráulicas impulsaron el patriarcado. Abraham, el patriarca de los judíos, nació en la ciudad-Estado hidráulica de Uruk. Como se decía en el capítulo 6, en la primera prueba de su obediencia, Yavé, el patriarca divino, ordena a Abraham que lleve a su confiado hijo Isaac a la cima de un monte y que allí lo sacrifique en señal de su obediencia a la voluntad divina. Cuando Abraham, diligente, se dispone a degollar a su hijo, Dios le concede el indulto en el último momento. El sentido de todo este episodio es que la obediencia al padre divino es el punto de partida de una cadena de mando patriarcal que exige una subordinación absoluta de la esposa y de los hijos al patriarca de la *familia:* la obediencia al padre es la base de las relaciones sociales patriarcales y su ámbito de aplicación abarca desde el

trono celestial hasta el hogar de cada casa. También Moisés dijo a su grey: «Reconoce asimismo en tu corazón que como castiga el hombre a su hijo, así Jehová, tu Dios, te castiga».[52]

El Antiguo Testamento está lleno de consejos sobre la forma correcta de educar a los hijos. Los castigos físicos que enseñan al niño a doblegarse a la regla de la autoridad patriarcal son corrientes. Y la desobediencia puede llegar a castigarse con la muerte. En el Deuteronomio, Moisés relata una macabra historia a los israelitas para que sepan a qué atenerse:

> Si alguno tuviere un hijo contumaz y rebelde, que no obedeciere a la voz de su padre ni a la voz de su madre, y habiéndolo castigado, no los obedeciere; entonces lo tomarán su padre y su madre, y lo sacarán ante los ancianos de su ciudad, y a la puerta del lugar donde viva, y dirán a los ancianos de la ciudad: «Este nuestro h_o es contumaz y rebelde, no obedece a nuestra voz; es glotón y borracho». Entonces todos los hombres de su ciudad lo apedrearán, y morirá; así quitarás el mal de en medio de ti, y todo Israel oirá, y temerá.[53]

Los castigos físicos a los niños eran habituales en las grandes civilizaciones hidráulicas y en las sociedades de sus periferias. Sin embargo, en Roma se dieron unos cambios pequeños, aunque importantes, en la crianza de los hijos. Antes de la época romana los niños se consideraban adultos en miniatura o aún por formar. La noción del niño como un ser distinto que vive en un mundo cualitativamente diferente del adulto habría sido imposible de captar. En el contexto más urbano de Roma se combinaron distintas fuerzas e influencias para cambiar la relación entre padres e hijos.

Para empezar, para las clases más acomodadas y con mayor movilidad ascendente, más ocio significaba más tiempo para educar a los hijos, incluyendo más tiempo para disfrutar de ellos. El despertar de la conciencia personal y el mayor contacto con personas de diversas culturas también fomentaron una actitud más tolerante en general. Los niños se beneficiaron de la oleada empática. Aunque el patriarcado seguía imponiéndose y los castigos físicos eran habituales, la educación de los hijos experimentó unos cambios sutiles que reflejaban la novedad de la conciencia personal y de la introspección. Con la excepción de algunos grupos gnósticos, la mayoría de los cristianos primitivos creían que los niños venían al mundo en pecado y que, a causa de ello,

había que educarlos con mano dura para quebrar su voluntad demoníaca. Pero también se empezó a ver que los castigos físicos podían amargar a los niños y hacer que fueran más rebeldes. Agustín de Hipona censuraba la creencia de que los castigos físicos fueran necesarios para liberar a los niños de su espíritu demoníaco:

> La costumbre de dar una patada a una piedra, como si fuera destructora de amistades, no es tan aborrecible como golpear con el puño a un niño inocente que pasa corriendo entre dos personas que caminan.[54]

Hacia el siglo IV, una Roma recién cristianizada empezó a legislar para prohibir los maltratos a los menores. Estas leyes fueron tan revolucionarias en su tiempo como las leyes del siglo XXI que prohiben el maltrato a los animales. Hasta donde llegaba la memoria, el infanticidio, la venta de bebés y los abusos sexuales a menores habían sido unas prácticas habituales. Frente a esto, los padres de la Iglesia sostenían que los niños tenían alma y que por ello eran importantes. Todos eran hijos de Dios. También abogaban por cuidar a los niños abandonados.

Pero es en el Nuevo Testamento, sobre todo cuando Jesús habla de los niños, donde queda claro que se ha producido un cambio, por leve que pueda ser, en la imagen de la infancia. Cuando sus discípulos le preguntan: «Quién es el mayor en el reino de los cielos», Jesús les responde llamando a un niño para que se siente con ellos y les dice:

> De cierto os digo, que si no os volvéis y os hacéis como niños, no entraréis en el reino de los cielos [...]. Mirad que no menospreciéis a uno de estos pequeños; porque os digo que sus ángeles en los cielos ven siempre el rostro de mi Padre que está en los cielos [...]. No es la voluntad de vuestro Padre que está en los cielos, que se pierda uno de estos pequeños.[55]

A diferencia del Antiguo Testamento, donde se destaca el «amor severo», en el Nuevo Testamento no hay ni una sola referencia de Jesús abogando por el castigo físico para disciplinar a los niños.[56] Aunque Pablo de Tarso ordena a los niños: «Obedeced a vuestros padres en todo, porque esto agrada al Señor», enseguida matiza sus palabras diciendo: «Padres, no exasperéis a vuestros hijos, para que no se desalienten».[57] Esto se parece a un psicoanálisis sorprendentemente contemporáneo del impacto que pueden tener los maltratos de los padres en el desa-

rrollo de los hijos. Que los padres llegaran a entender la relación causal entre su conducta con el niño y su posterior desarrollo emocional exigía conciencia personal, entender cómo puede influir la propia conducta en la vida emocional de los demás, aceptar que cada niño es un ser en sí mismo y sentir cierta medida de culpa por causar daños emocionales y físicos a un niño indefenso. No está claro si fueron muchos los padres que entendieron todas las repercusiones de lo que decía Pablo. Aun así, sería muy difícil encontrar unas observaciones psicológicas similares en escritos anteriores.

Aunque el infanticidio y la venta y el abandono de niños seguían siendo habituales en la era romana, el historiador Richard B. Lyman Jr., observa «un cambio sustancial [...] en el papel educador de la madre».[58] Según Lyman, hacia el siglo VII, «el amor de los padres se suele describir como natural y sincero».[59]

Lo que Lyman y otros estudiosos quieren decir no es que las madres (o los padres) de antes no amaran a sus hijos, sino que ese amor era inmaduro porque no veían al niño como un ser único, sino más bien como una proyección de su propio ser, un amor no muy diferente del que aún expresan algunos padres. Lyman duda que en aquella época existiera empatia en el sentido que hoy damos a la palabra y sostiene que «aún no formaba parte del equipo psicológico de los padres».[60]

Lloyd deMause, cuyo libro *A History of Childhood: The Untold Story of Child Abuse* es una horripilante descripción del trato inhumano dispensado a los niños desde la aparición de las primeras civilizaciones hidráulicas hasta el siglo XVIII, tiene algunas cosas positivas que decir sobre las mejoras en la crianza de los hijos a finales de la época romana. Admite que los romanos eran «una isla de progresismo en un mar de pueblos que seguían en la etapa anterior de sacrificar niños a sus dioses, una práctica que los romanos intentaron erradicar en vano».[61] Lo que no se puede negar es que el derecho romano reconoció el infanticidio como un asesinato en el año 374 de nuestra era.[62] Al menos entre cierto segmento de la población, la crianza y la educación de los hijos pasó a ser más cuidadosa. En la Roma del siglo IV hubo un cambio pequeño pero demostrable en la actitud y la conducta hacia los niños.

Lyman resume así el efecto del cristianismo primitivo en la crianza y la educación de los hijos:

> Es indudable que la aparición del cristianismo no marcó el final de la «edad de las tinieblas» para los niños, pero sí que pudo haber señalado el inicio de un panorama algo menos sombrío.[63]

La oleada empática cristiana sólo duró tres siglos, pero en ese tiempo dejó una huella imborrable en la historia. Sólo en Roma, hacia el año 250 de nuestra era, el número de cristianos era de 50.000 personas.[64] A principios del siglo IV más de una tercera parte de la población romana era cristiana y tenía mucho peso en la vida del Imperio.[65] Incapaz de intimidar y acallar a los cristianos, y cada vez más preocupado por la pérdida de su propia legitimidad y del control político de un Imperio que se desintegraba, el emperador Constantino se convirtió al cristianismo.

De un solo golpe, Constantino transformó una religión que decía ser universal en la religión universal del Imperio romano, otorgando al cristianismo la legitimidad espiritual y la protección que ansiaban sus líderes, y al gobierno la energía espiritual universal que necesitaba para mantener el Imperio unido y a flote, al menos durante un tiempo.[66] De paso, Jesús sufrió un cambio de imagen:

> Cristo dejó de ser [...] ante todo, el Dios de los humildes, el taumaturgo y el salvador. Puesto que Constantino se veía a sí mismo como el vicario de Dios en la Tierra, Dios se fue viendo cada vez más como el emperador del cielo.[67]

Las autoridades de la Iglesia se proclamaron sucesores directos de los apóstoles y emisarios de Dios en la Tierra. También se reservaron el derecho exclusivo de oír confesiones y de dar la absolución de los pecados. A partir de entonces, los obispos se arrogaron el papel de mediadores entre Dios y los hombres en todos los temas relacionados con la salvación. Únicamente ellos podían conceder la gracia. La Iglesia se convirtió en el receptáculo terrenal del espíritu divino y se proclamó infalible.

Así nació la Iglesia católica. El emperador Constantino coronó a la Iglesia y los obispos se nombraron a sí mismos portavoces de Dios en este mundo. Las comunidades cristianas que discreparon —especialmente las gnósticas— fueron perseguidas y silenciadas. Desde entonces, cualquier clase de oposición a la doctrina de la Iglesia se ha juzgado herética y ha sido condenada a la excomunión. La gran oleada empáti-

ca que empezó con la vida de Jesús en la Tierra y que fue transmitida por las comunidades cristianas hasta principios del siglo IV, se acabó apagando por la imperialización de la Iglesia, y entró en su declive con la caída del Imperio romano y la deconstrucción de la vida urbana en el siglo VI.

Con todo, es indudable que en la época romana cristiana sucedió algo extraordinario en la evolución de la conciencia humana. Lo podemos ver en las *Confesiones* de Agustín de Hipona, el principal faro intelectual en los inicios de la Iglesia. Que sepamos, fue el primero que escribió un relato detallado del despertar de su conciencia personal. Otros le seguirían en siglos posteriores y sus autobiografías serían cada vez más introspectivas, reveladoras y consecuentes, reflejo del avance constante —si bien episódico— de la conciencia personal. Pero Agustín de Hipona fue el primero en expresar una evaluación meditada de su propia vida, algo que dice mucho de él como ser humano, pero que aún dice más de la época en la que vivió.

El hecho de que Agustín de Hipona llamara a su ensayo *Confesiones* es revelador. La confesión pública era una parte esencial de la vida de las primeras comunidades monásticas cristianas. La confesión pública se complementaba con otras confesiones privadas, una práctica que «se extendió desde el monasterio al mundo exterior».[68] Se instaba a los fieles a que dieran a conocer no sólo sus malas acciones, sino también sus malos pensamientos y sus malas intenciones.[69] La práctica de la confesión privada obligaba a examinar los sentimientos más íntimos con el fin de llegar a descubrir el verdadero yo. La recompensa de esta introspección y de revelar los sentimientos y pensamientos íntimos a quienes se arrogan la autoridad —los sacerdotes— son la absolución y la gracia de Dios, que proporcionan una sensación de alivio a quien tiene mala conciencia. Para muchos profesionales de la psiquiatría del siglo XX, el ritual de la confesión es el ejemplo más antiguo de las prácticas terapéuticas que fueron tan populares en la década de 1960.

Las *Confesiones* de Agustín de Hipona son una exposición pública de su vida interior llena de pensamientos impuros, ambivalencia y confesión. Es, de principio a fin, una obra de penitencia. Aquel hombre, cuya obra maestra, *La ciudad de Dios*, se convirtió en el eje de la teología católica durante 1.500 años, se sintió obligado a examinar su vida interior y su relación con el mundo a la luz de su propia conversión al cristianismo. Su historia es la de un hombre que se hace consciente de sí mismo.

Agustín escribió las *Confesiones* entre los años 397 y 401, después de haber sido obispo de Hipona y casi diez años después de su conversión.[70] El libro está escrito con un estilo autocrítico cuyo objetivo es entender qué experiencias de su vida le llevaron a la conversión e, igualmente importante, para entender la transformación que esa conversión supuso para su individualidad.

Agustín de Hipona anhelaba la felicidad y la paz de espíritu. En un pasaje especialmente revelador, sufre porque se resiste a enfrentarse a su depravación, pero ya no puede ocultarse más de ella. Así se lamentaba:

> Oh, Señor, me trastocabas a mí mismo, quitándome de mi espalda, adonde yo me había puesto para no verme, y poniéndome delante de mi rostro para que viese cuán feo era, cuán deforme y sucio, manchado y ulceroso. Veíame y llenábame de horror, pero no tenía adónde huir de mí mismo.[71]

Agustín sólo halla su plenitud cuando renuncia a las necesidades de su ego y se entrega por completo a la creencia en un Dios de amor. Sólo entonces siente la gracia divina.

Agustín de Hipona se tomaba en serio el aforismo griego que reza: «Conócete a ti mismo», y al hacerlo dio ejemplo a otros cristianos que lo seguirían. Aunque en las *Confesiones* hay pocas cosas que tengan que ver con el impulso empático despertado por la conciencia personal, Agustín hizo de la introspección una parte fundamental de lo que significa llevar una vida cristiana. La práctica de la introspección sirvió a la Iglesia, pero en un sentido más importante sirvió a la conciencia humana proporcionándole la «práctica» del examen de conciencia que conduce al desarrollo de una noción plena de la individualidad y de la extensión empática.

La termodinámica de Roma

Al igual que las grandes civilizaciones hidráulicas de su periferia oriental, el Imperio romano encontró su final cuando la oleada empática se vio superada por un déficit entrópico aún mayor. El Imperio se extendió hasta tierras muy lejanas y la ciudad de Roma, al igual que otras ciudades satélite, crecieron en población y en opulencia extra-

yendo aún más energía del trabajo de los esclavos y del suelo. La urbanización del Imperio creó las condiciones para una oleada empática que culminó en el cristianismo. Pero a medida que la conciencia nueva fue tomando forma en la superficie, la factura entrópica resultante del aumento del flujo de energía procedente del entorno siguió creciendo por debajo. Al final, ni siquiera el gran Imperio romano pudo librarse de las realidades dictadas por las leyes de la termodinámica y el consiguiente aumento de la entropía.

La grandeza de Roma se debió a sus grandes conquistas militares. Los ejércitos romanos conquistaron Macedonia en el año 167 a.C., anexionándose sus tierras y apoderándose del tesoro real. La tesorería real de Roma creció tanto que permitió eximir de impuestos a sus ciudadanos. Poco después, Roma se anexionó el reino de Pérgamo y el botín obtenido duplicó el presupuesto de Roma de la noche a la mañana. Las conquistas de Siria, en el año 63 a.C., y más adelante de Galia, trajeron al Imperio grandes cantidades de oro y riquezas.[72] Las conquistas militares tuvieron tal éxito desde el punto de vista económico que se sufragaron solas y aún produjeron excedentes para financiar posteriores empresas militares. El trabajo de los esclavos y los recursos minerales, forestales y agrícolas proporcionaron al Imperio un flujo de energía cada vez mayor. Aquel período expansionista finalizó con la conquista de Egipto por César Augusto. Aquella anexión dio lugar a tanta riqueza que Augusto lo celebró repartiendo monedas entre la plebe romana.[73]

Después de sufrir una serie de derrotas militares ante las tribus germánicas, Roma redujo los gastos y dedicó su energía a construir una infraestructura para mantener el Imperio. El cambio de un régimen basado en la conquista a otro colonizador resultó ser muy costoso. Sin ingresos procedentes de las tierras conquistadas, Roma se encontró sin fondos para los servicios básicos. Augusto instituyó un impuesto del 5 % sobre las herencias y las cesiones para pagar las pensiones de los militares retirados. Este impuesto enfureció a los romanos, que no habían pagado ninguno durante el período de la República.[74]

El mantenimiento del ejército era especialmente oneroso. El ejército permanente consumía mucha energía del Imperio a costa de los beneficios que antes disfrutaba la población romana. El coste de los sueldos, los víveres, el alojamiento de las tropas y los pertrechos no dejaba de aumentar. Lo mismo ocurría con el coste de mantenimiento de las obras públicas y de una Administración muy abultada.

Los subsidios públicos también habían aumentado mucho durante el apogeo de la expansión y ahora se debían mantener con unos ingresos que iban a la baja. Durante el reinado de Julio César, casi una tercera parte de los ciudadanos de Roma recibían alguna forma de ayuda pública.[75]

La logística de mantener un Imperio tan vasto generaba cada vez más gastos. Guarnecer de tropas el Mediterráneo y otras zonas de Europa, mantener las carreteras y administrar los territorios anexionados, consumía cada vez más energía, mientras que el ingreso neto de energía procedente de los territorios no dejaba de descender. El rendimiento económico era mínimo. En algunos casos, Roma perdía dinero administrando ciertas colonias, como Hispania y Britania.[76]

Incapaz de mantener su Imperio con nuevas conquistas y nuevos saqueos, Roma se vio obligada a recurrir a la única fuente de energía que aún le quedaba: la agricultura. La historia de la caída gradual de Roma está estrechamente ligada a la disminución de la producción agrícola.

La creencia popular es que la caída de Roma se debió a la decadencia de sus clases dirigentes, la corrupción de sus líderes, la explotación de sus sirvientes y esclavos, y la superioridad militar de las hordas bárbaras. Aunque este argumento tiene cierto sentido, la causa más importante de la caída de Roma es la reducción de la fertilidad de sus tierras y una producción agrícola que proporcionaba energía insuficiente para mantener la infraestructura de Roma y el bienestar de sus ciudadanos. El agotamiento de la única fuente de energía de Roma es toda una advertencia para nuestra civilización, que empieza a extenuar los combustibles fósiles baratos que han mantenido a flote nuestra sociedad industrial.

Italia estaba densamente arbolada al principio de la época romana. Al final del Imperio, la península italiana y gran parte de las regiones mediterráneas se habían quedado sin bosques. La madera se vendía en el mercado libre y las tierras se dedicaban al cultivo y al pastoreo. Los suelos deforestados eran ricos en minerales y nutrientes y muy productivos. Pero, por desgracia, la deforestación dejó el suelo a merced de los elementos. El viento barría los paisajes áridos y el agua bajaba de las montañas erosionando el suelo. El sobrepastoreo también contribuyó a ello.

La constante disminución de la fertilidad del suelo tocó fondo precisamente cuando la Roma imperial empezó a depender de la agricul-

tura para proporcionar energía a las tierras conquistadas. Durante el último período del Imperio romano, la agricultura suponía más del 90 % de los ingresos del gobierno[77] La producción de alimentos se había convertido en un factor vital para la supervivencia de Roma.

Mantener a una población urbana improductiva y cada vez más numerosa ejercía una presión enorme sobre las pequeñas explotaciones agrícolas, cuya producción se intensificó para abastecer de alimentos a la población urbana y al ejército.

La distribución libre de cereal fue instituida en Roma por César Augusto en el año 58 a.C., y proveyó gratuitamente a más de 200.000 personas.[78] Más adelante se hizo lo mismo con el pan, la carne de cerdo y la sal. Los regímenes sucesivos fueron alternando entre la distribución libre de cereal y la venta de pan a un precio simbólico.[79]

La sobreexplotación del suelo redujo su fertilidad, lo que a su vez provocó una explotación más intensa de unas tierras ya agotadas. En estas condiciones, los pequeños agricultores no podían producir lo suficiente para pagar los impuestos anuales (el gobierno cobraba un impuesto fijo por las tierras con independencia de su rendimiento). Los agricultores tenían que endeudarse para seguir a flote. Gran parte de esta deuda se destinaba a pagar los impuestos y les quedaba muy poco o nada para hacer mejoras. Sin otra fuente de ingresos, los agricultores no podían permitirse dejar sus tierras en barbecho el tiempo suficiente para que se regeneraran y seguían sembrando en un suelo cada vez más agotado, obteniendo aún menos rendimiento y endeudándose más. Los pequeños agricultores se vieron obligados a vender sus propiedades o a entregarlas a los prestamistas. Por toda Italia y a lo largo del resto del Mediterráneo, los grandes terratenientes compraban los minifundios para crear inmensos latifundios. Muchas de las tierras habían dejado de ser aptas para el cultivo y se dedicaron al pastoreo. Pobres y desarraigados, los agricultores emigraron a las ciudades, donde sobrevivían gracias a las ayudas públicas.

En la Roma del siglo IV más de 300.000 personas recibían alguna clase de ayuda pública.[80] El incremento de los gastos de la ciudad para subvencionar el ritmo de vida de los ricos y las prestaciones sociales a los pobres, para financiar las obras públicas y las burocracias del Estado, para sufragar monumentos, edificios públicos y anfiteatros, y para financiar juegos y ferias, exprimieron el régimen de energía agrícola más allá de sus límites. Las zonas rurales de todo el Imperio se quedaron despobladas. En el siglo III, prácticamente la mitad de las tierras

cultivables del norte de África y del resto del Mediterráneo habían sido abandonadas.[81]

La despoblación de las zonas rurales también tuvo otras repercusiones. Nadie cuidaba las tierras abandonadas y la erosión y la infertilidad fueron en aumento. La despoblación perjudicó especialmente las vegas de los ríos. Los campos se quedaban inundados a principios de primavera y se acabaron convirtiendo en ciénagas y pantanos. El aumento de las zonas pantanosas contribuyó a la proliferación de mosquitos que propagaron la malaria. Las enfermedades debilitaron a una población desmoralizada y hambrienta, y minaron aún más las reservas de energía humana.[82]

Durante los siglos II y III, las enfermedades y las plagas acabaron con un tercio de la población de algunas regiones de Italia.[83] Menos población significaba menos manos para labrar la tierra y menos hombres para el ejército y la administración pública. La situación llegó a ser tan desesperada que el gobierno se vio obligado a reinstaurar la leva obligatoria para mantener los ejércitos. En el año 313, el emperador Constantino publicó un edicto que exigía el alistamiento obligatorio de algunos hijos de soldados, instaurando un servicio militar hereditario. A principios del siglo IV unas leyes similares crearon una administración pública hereditaria.[84] Más o menos hacia la misma época, un edicto muy polémico de Constantino instituyó el colonato, un sistema que ligaba a los labriegos a las tierras en las que vivían, prohibiéndoles abandonarlas y que, en el fondo, instauraba la servidumbre.[85] Esta práctica sobreviviría al Imperio romano y se mantendría vigente hasta las grandes leyes de cercamiento de la Inglaterra de los Tudor, que liberaron a los campesinos de la servidumbre.

El colonato se implantó tarde y mal. Hacia el siglo IV la población rural se había reducido tanto que los colonos que quedaban, aunque estaban atados a las tierras por ley, eran insuficientes para incrementar la producción agrícola de unos campos ya agotados.

Mientras la producción agrícola caía en picado, Roma seguía ampliando su ejército en un intento desesperado de mantener un Imperio que se desintegraba. En el siglo IV había 650.000 hombres uniformados y armados repartidos por todo el Imperio. Esto exigía unas cantidades ingentes de víveres. Además, las tropas emplazadas lejos de Roma tenían que aprovisionarse con productos locales, sobrecargando aún más la producción de alimentos.[86]

Roma estaba padeciendo la cruda realidad impuesta por las leyes de la termodinámica. Mantener sus infraestructuras y su población en

un estado de desequilibrio exigía grandes cantidades de energía. Pero su régimen de energía se estaba agotando. Sin otras fuentes de energía a las que recurrir, Roma impuso aún mayor presión sobre sus recursos, cada vez más limitados. Hacia el siglo V, el volumen de la burocracia administrativa y militar se había duplicado. Para poder pagarla se tuvo que aumentar los impuestos y la población se empobreció todavía más, sobre todo los habitantes cada vez más escasos de las zonas rurales. Según el antropólogo Joseph Tainter, el Imperio empezó a consumir el capital que poseía en forma de «productividad de las tierras y campesinado».[87]

Debilitado por un régimen de energía agotado, el Imperio se empezó a desmoronar. Los servicios básicos se redujeron. Las inmensas infraestructuras se fueron deteriorando. El ejército no podía mantener a raya los intentos de invasión. Las hordas bárbaras empezaron a mermar el decadente Imperio en tierras lejanas. Pero hacia el siglo V los invasores ya estaban a las puertas de Roma. El gran Imperio romano se había desintegrado. En el siglo VI, la población de Roma, que en otros tiempos había superado el millón de almas, se había reducido a menos de cien mil. La ciudad misma había quedado reducida prácticamente a escombros en un crudo recordatorio del carácter inexorable de las leyes que rigen la energía.[88] Las otras grandes ciudades del Imperio también fueron abandonadas por sus habitantes, que acabaron reducidos a la servidumbre bajo el yugo de los señores feudales que se habían apoderado de las tierras. Toda Europa se sumió en la oscuridad de la Edad Media. El entorno urbano que había ofrecido el contexto y el estímulo para el cosmopolitismo, el auge del cristianismo y la gran oleada empática de los primeros tres siglos de la nueva era se había reducido a una extensa nota a pie de página de la historia humana.

La factura entrópica fue inmensa. La energía libre disponible en el Mediterráneo, el norte de África y grandes regiones de la Europa continental que llegaban hasta Hispania y Britania había sido absorbida por la maquinaria romana. El legado del Imperio fueron regiones deforestadas, suelos erosionados y poblaciones empobrecidas y enfermas. Europa tardaría quinientos años en empezar a recuperarse.

En general, el ascenso y el ocaso del Imperio romano han sido tratados por los historiadores como un gran fenómeno político. Pero en un nivel más básico es el ejemplo clásico de un tema que se repite en la historia, donde las sinergias creadas por un nuevo régimen de energía y de comunicaciones facilitan el desarrollo de unas organizaciones so-

ciales más complejas que, a su vez, forman el contexto para un cambio cualitativo en la conciencia humana. Estos cambios en la conciencia se traducen en una dialéctica entre una oleada empática creciente y un aumento del déficit entrópico. En esta dialéctica, la oleada empática suele llegar al máximo cuando también llega al máximo la energía que fluye por la sociedad, y se empieza a reducir cuando el flujo de energía disminuye y el déficit entrópico se incrementa. Cuando las externalidades entrópicas acaban superando el valor de la energía que fluye por las infraestructuras de la sociedad, la civilización se marchita y, en algunos casos, acaba por desaparecer. Los beneficios empáticos se reducen y hasta llegan a invertirse a medida que empeoran las condiciones económicas, la política se hunde en la inestabilidad y crece la desesperación. La confianza social se debilita y las personas retraen sus reservas emocionales a un círculo más reducido.

La interacción entre una oleada empática y un déficit entrópico suele acabar en desastre —aunque no siempre—. Sin embargo, queda un residuo de la nueva conciencia que perdura aunque sea de una manera muy tenue y que se retoma cuando aparecen nuevos regímenes de energía y de comunicaciones.

La oleada empática que surgió de la antigua Roma con el nacimiento del cristianismo dejó un residuo que alimentó nuevas corrientes de conciencia durante la Edad Media. Esas corrientes acabaron aflorando en el Renacimiento con otra oleada empática y un nuevo avance de la conciencia humana que prepararían la llegada de la Edad Moderna.

Capítulo 8

LA REVOLUCIÓN INDUSTRIAL INCIPIENTE DE LA BAJA EDAD MEDIA Y EL NACIMIENTO DEL HUMANISMO

La Roma del siglo VII presentaba un aspecto desolador. La en otros tiempos bulliciosa megalópolis estaba en ruinas. Sus puertos estaban vacíos. Las vías romanas estaban en mal estado y eran poco usadas. El comercio se había reducido al mínimo. No quedaba rastro de las grandes burocracias centralizadas que habían administrado el vasto Imperio. Y aunque, nominalmente, la Iglesia católica seguía presidiendo los restos del mundo romano, la realidad es que toda la política se reducía al ámbito local.

El poder se hallaba distribuido en miles de señoríos feudales y la agricultura de subsistencia había sustituido al comercio. En Europa, la vida había vuelto a sus raíces rurales. Los señores feudales dominaban sobre tierras que trabajaban unos siervos sometidos a su señorío. Además, el colapso de la vida urbana también había ido en detrimento del aprendizaje y la alfabetización.

El empobrecimiento intelectual de la población europea tocó fondo en el siglo IX. En muchas regiones, únicamente algunos monjes de los monasterios mantenían una capacidad rudimentaria para leer y escribir. El latín, antes lengua universal del Imperio, dejó paso a lenguas y dialectos locales, mientras poblaciones enteras volvían a una cultura y a una conciencia oral. Las gentes llevaban una vida en-

Prácticamente nadie viajaba, salvo algunos grupos errantes de bandoleros y algún que otro buhonero. Durante varios siglos, cesaron virtualmente todas las comunicaciones con el mundo exterior. El mundo se acababa en los bosques o las montañas de las cercanías. La movilidad social ascendente descendente había cesado casi

por las últimas noticias, porque había muy poco que contar y pocos forasteros que lo contaran.

La vida era precaria, los placeres muy escasos y las oportunidades para progresar inexistentes. Pero hasta en los días más negros de aquella época oscura había un rayo de esperanza, por llamarlo de algún modo. Cada ser humano, con independencia de su suerte y de la humildad de su condición, era acogido bajo el manto de la Iglesia y, a cambio de su lealtad inquebrantable al orden feudal, de su fe ciega en Jesucristo y de su obediencia a los padres de la Iglesia, podía esperar la salvación eterna y una vida mejor en el más allá. Era la edad de la fe, y la devoción actuaba como el aglutinante social que garantizaba que todo el mundo asumiera sus responsabilidades y cumpliera con sus obligaciones en la *scala naturae*, o «gran cadena del ser». Como diría Voltaire más adelante en clave de humor, aquél era, sin duda, «el mejor de los mundos posibles».

Además de haber poca movilidad, y aún menos historia que registrar, también había poca diferenciación del trabajo. La sociedad feudal se dividía en estamentos: los que rezaban, los que luchaban y los que laboraban. Aparte de los señores, del clero y de los caballeros armados, todos los demás eran vasallos o siervos de la gleba que trabajaban las tierras de un señor feudal a cambio de que éste les diera protección.

El cristianismo, que en sus inicios había sido un movimiento religioso culto y urbano, cambió de orientación para acoger a un campesinado en su gran mayoría analfabeto. Las reflexiones introspectivas de los primeros cristianos urbanos dejaron paso a la memorización de un catecismo y a una mezcla de fe ciega con supersticiones y ritos mágicos de la era precristiana.

La oleada empática que había brotado del espíritu cosmopolita de un gran Imperio urbano se acabó secando, y la universalidad de antaño fue reemplazada por una mentalidad pueblerina guiada por el capricho. La xenofobia pasó a estar a la orden del día. Las aldeas y los valles se convertían en fortalezas y cada cordillera era una «tierra de nadie» entre lo familiar y admisible y una otredad ajena.

Este gran paréntesis en la historia duró centenares de años. Se puede decir, sin temor a errar, que en todo aquel tiempo no hubo «nada nuevo bajo el sol». No obstante, fue un paréntesis menos largo de lo que supusieron inicialmente los historiadores de los siglos XVIII y XIX. Aquélla era de oscuridad no llegó a durar más de quinientos años, desde finales del siglo V hasta finales del siglo X.

La revolución económica de la Baja Edad Media

A principios del siglo X, un nuevo régimen de energía se empezó a extender lentamente por Europa. El aprovechamiento de la fuerza del caballo, del agua y del viento dio lugar a un aumento espectacular de la población, al renacimiento de la vida urbana, a la reactivación del comercio y al resurgir de la alfabetización. El Renacimiento italiano de los siglos XIII, XIV y XV, que se extendió de una manera desigual a otras regiones de Europa, señaló el despertar cultural oficial tras siglos de hibernación europea. En el siglo XV se produjo una nueva revolución en las comunicaciones —la imprenta de tipos— que convergió con el nuevo régimen de energía dando origen a un segundo Renacimiento y al inicio de la nueva era humanista. Aquella nueva revolución de la energía y las comunicaciones dio origen a entornos urbanos nuevos y más complejos, a una diversidad cultural mayor, a una mayor diferenciación y a un salto cualitativo en la individualización y la conciencia personal.

En su libro *The Making of the Modern Mind*, el historiador John Herman Randall Jr., comenta que el regreso de la población del campo a las nuevas ciudades, con sus «votos y obligaciones», tuvo un profundo impacto en el curso futuro de la historia. Escribe:

> El ascenso de la civilización urbana, que primero fue básicamente comercial y después más industrial, fue la fuerza social más destacada de la Baja Edad Media; ahí se pueden hallar los inicios de prácticamente todo lo que, a partir del Renacimiento [...] ha dado origen a los tiempos modernos.[1]

La nueva civilización urbana trajo consigo una oleada empática que llevaría la conciencia europea a unos niveles más elevados. La oleada empática de finales del Medievo se inició con una revolución tecnológica en la agricultura y con una forma nueva de aprovechar la energía biológica e inanimada.

La introducción del caballo en la agricultura aumentó sobremanera la productividad agrícola. Aunque se venían usando caballos de tiro de una forma más bien limitada desde la Antigüedad, estos animales no se pudieron utilizar con eficacia para arar la tierra y para otras faenas hasta que se inventaron los arreos, las herraduras y el tiro de varios caballos. Los caballos demostraron ser muy superiores a los bueyes y a la fuerza humana. A su vez, la invención del arado de reja y vertedera per-

mitió que los agricultores arasen los duros suelos del norte de Europa, y con ello explotar grandes extensiones para el cultivo. El cambio del sistema de rotación de cultivos de dos a tres campos también aumentó mucho el rendimiento agrícola. Juntas, todas estas innovaciones produjeron en los siglos XIII y XIV un incremento de la producción agrícola que no se superaría en quinientos años. En muchas regiones, la producción agrícola aumentó en un 30 % y la productividad humana en un 50 %.[2]

Las nuevas técnicas no sólo incrementaron la producción agrícola en sí, sino también la variedad de los cultivos, sobre todo de legumbres, ofreciendo a la población una dieta más rica y equilibrada. Según Lynn White Jr., la revolución agrícola de la Baja Edad Media tuvo tanta importancia que es difícil describirla en toda su magnitud.

> Al menos para el caso del norte de Europa, lo que más contribuye a explicar el asombroso aumento de la población, el crecimiento y la multiplicación de las ciudades, el aumento de la producción industrial, la extensión del comercio y el nuevo optimismo que animaba aquella época, no es solamente la cantidad de alimentos que produjo la mejora de los métodos agrícolas, sino también la gran variedad de los mismos.[3]

Aquellas innovaciones en la agricultura fueron una parte fundamental del nuevo régimen de energía. Pero igualmente importante fue la explotación a gran escala de la energía del agua y del viento en el siglo X, en lo que para el historiador francés Jean Gimpel fue «la revolución industrial de la Edad Media».[4] Aunque ya se empleaban molinos de agua en la época romana —se usaron de manera muy limitada en la Italia del siglo I— los romanos preferían hacer uso de la fuerza de los esclavos en los llamados «molinos de sangre». Los primeros molinos de harina accionados por agua aparecieron en el año 762 de nuestra era.[5] En 1086, en Inglaterra había más de 5.700 molinos de agua repartidos por 3.000 comunidades.[6] A finales del siglo XI los molinos de agua se habían extendido por toda Europa.[7]

Además de moler grano, se empezaron a usar para otros fines, como lavar ropa, curtir, aserrar, prensar aceitunas, triturar minerales, accionar fuelles para hornos de forja, pulir armas, moler pigmentos para pinturas o hacer pulpa para papel.[8]

La gran mayoría de los molinos de agua se hallaban en ciudades situadas a lo largo de los ríos. En el siglo XI, Francia contaba con más

de 20.000 molinos en funcionamiento, lo que equivalía a un molino por cada 250 habitantes.[9] Un molino de agua producía un rendimiento equivalente al de entre 10 y 20 personas, un aumento increíble de la productividad. En términos físicos, el total de potencia hidráulica equivalía a la potencia manual del 25 % de toda la población adulta.[10]

Cuando hubo molinos de agua prácticamente en cualquier lugar disponible de los ríos de gran parte de Europa, empezó a ganar fuerza la idea de aprovechar el viento para realizar las mismas funciones. El primer molino de viento de Europa se construyó en Yorkshire, Inglaterra, en 1185.[11] En los siglos que siguieron, los molinos de viento se fueron extendiendo por las planicies del norte de Europa hasta el punto de convertirse en un elemento más del paisaje. También se extendieron por el Mediterráneo, pero en menor escala, dada la abundancia de ríos para molinos de agua.

El atractivo de los molinos de viento se debía en gran medida a que era una tecnología de acceso fácil y gratuito. En general, las tierras de los señores contenían los mejores recursos hídricos. En cambio, se podía levantar un molino de viento en cualquier lugar y el viento es gratuito, sin los derechos de propiedad típicos de los recursos hídricos. Con frecuencia se construían dentro de los términos municipales, lo que daba a los ayuntamientos el poder sobre unas fuentes de energía que quedaban fuera de los dominios de los señores. Estas nuevas fuentes de energía recibían en algunos lugares el nombre de «molinos de plebe».[12]

Los historiadores tienden a pasar por alto aquellas innovaciones tecnológicas que dieron lugar a la revolución de la energía de finales de la Edad Media y principios de la Edad Moderna. El hecho es que, a finales del siglo XVIII, Europa había puesto en marcha una revolución industrial de una magnitud considerable, que sentaba las bases para las revoluciones del carbón y del vapor que pronto la seguirían. Hacia 1790 había más de 500.000 molinos de agua en Europa que producían el equivalente a 2.250.000 caballos de fuerza y proporcionaban la energía necesaria para la producción de la mayoría de las mercancías y los productos básicos de una economía capitalista incipiente. Un molino de viento típico proporcionaba más de 30 caballos de fuerza, lo que suponía un gran salto cualitativo en la productividad en comparación con cualquier sistema anterior.[13]

Para aprovechar plenamente esta revolución en el campo de la energía hizo falta otra en el campo de la tecnología. Según Lynn Whi-

te, Europa no sólo creó diversas fuentes de energía inanimada: también inventó la ingeniería necesaria para obtenerla y usarla con eficacia en distintas industrias. En los siglos XI y XII se emplearon las primeras levas para diversos usos. En el siglo XIII aparecieron el muelle y el pedal. En el siglo XIV, los europeos llevaron los engranajes a unos niveles de complejidad sin precedentes. En el siglo XV, la invención de «la manivela, el regulador y la biela facilitó enormemente la conversión del movimiento alternativo en movimiento rotatorio continuo».[14]

White destaca el significado histórico de este nuevo régimen de energía al observar lo siguiente:

> A finales del siglo XV, Europa no sólo disponía de fuentes de energía mucho más diversificadas que en cualquier época y cultura anteriores: también disponía de unos medios técnicos para obtener, canalizar y utilizar esta energía que eran muchísimo más variados y eficaces que los de cualquier época pasada o los de cualquier sociedad coetánea del Viejo o el Nuevo Mundo. La expansión de Europa a partir de 1492 se basó en gran medida en su elevado consumo de energía, con el aumento consiguiente de la productividad, el poder económico y el poder militar.[15]

Hay otro aspecto de la revolución de la energía basada en los molinos de agua y de viento que es digno de destacar. A diferencia de los grandes imperios hidráulicos de antaño y del Imperio romano, cuyos regímenes de energía estaban muy centralizados y exigían contratar o esclavizar a cantidades muy grandes de personas para hacerlos funcionar, la energía basada en los molinos de agua y de viento era totalmente descentralizada y de acceso más fácil, y se podía aprovechar con unas porciones relativamente pequeñas de trabajo y de capital. Aunque se daba una lucha entre los señores feudales y una clase burguesa incipiente, formada por comerciantes y artesanos urbanos, por el control de estas nuevas fuentes de energía, la tecnología favoreció a los segundos. Por primera vez en la historia, grandes poblaciones de comerciantes y artesanos urbanos tuvieron la posibilidad de sacar partido de un salto cualitativo en la producción de energía y se acabaron erigiendo en una nueva fuente de poder político y comercial.

Aquellas nuevas tecnologías energéticas descentralizadas mejoraron la suerte económica y política de miles de pueblos y ciudades pequeñas que brotaban por todo el continente europeo, y enfrentaron a una clase burguesa incipiente con una aristocracia feudal muy arraiga-

da en un conflicto que, con el tiempo, acabaría con la desaparición del orden feudal y transformaría el protocapitalismo en mercantilismo y, más adelante, en el moderno capitalismo industrial.

Por su potencial para democratizar el uso de la energía y por haber aumentado el «poder» potencial en este campo de miles de nuevos participantes, el nuevo régimen de energía dio un nuevo ímpetu a la noción de autonomía individual. Quizá no sea casualidad que la idea moderna de individuo y el sentido incipiente de conciencia personal que acompañaba a la nueva mentalidad burguesa se desarrollaran al mismo tiempo que la democratización de la energía y la obtención de «poder» por parte de cada vez más comerciantes y artesanos urbanos a finales de la Edad Media y principios de la Edad Moderna.

Hacia la segunda mitad del siglo XV se dio una convergencia entre la revolución de la imprenta y las nuevas energías democratizadoras que crearía el contexto y el marco de referencia para el desarrollo de la individualidad en los siglos posteriores y daría origen a una gran oleada empática cuya fuerza ganaría impulso durante toda la Edad Moderna, influyendo virtualmente en todos los aspectos de la vida.

La revolución de la imprenta

La invención de la imprenta de tipos móviles en 1436 se atribuye al artesano alemán Johannes Gutenberg. Esta nueva tecnología de comunicación se difundió con extrema rapidez. Tras sólo unos decenios, en los principales centros urbanos de toda Europa había talleres que imprimían en masa libros escritos en muchas de las lenguas europeas.

El impacto que tuvo la revolución de la imprenta en la recopilación, el almacenaje y la distribución de información fue tan importante en aquella época como lo es hoy en día el impacto que ha tenido Internet.

> Un hombre nacido en 1453, el año de la caída de Constantinopla, pudo contemplar su vida a los 50 años de edad y ver que a lo largo de ella se habían impreso cerca de ocho millones de libros, quizá más de los que habían producido todos los copistas de Europa desde que Constantino fundara su ciudad en el año 330.[16]

La capacidad de leer y escribir, que hasta entonces había sido prerrogativa de unas élites reducidas, se había democratizado parcialmen-

te, como había sucedido con el uso de la energía. Se calcula que a finales del siglo XVI estaba alfabetizada más de la mitad de la población de las ciudades, aunque la proporción era muy inferior en las zonas rurales y atrasadas.[17]

El poder potencial del nuevo medio se puso de manifiesto con ocasión de la Reforma protestante. Martín Lutero lo supo aprovechar muy bien para dar a conocer su ruptura con la Iglesia y atraer seguidores a su movimiento religioso. La imprenta contribuyó a generar una revolución en el cristianismo. Sólo entre 1517 y 1520 se imprimieron más de 300.000 copias de treinta textos de Lutero, una cantidad envidiable incluso en nuestros días.[18]

La producción en masa de biblias en lenguas vernáculas fue indispensable para hacer posible el acento religioso puesto por la Reforma en «un sacerdocio de todos los creyentes». Para Lutero, toda mujer y todo hombre debía estar a solas con Dios. Armado con la Biblia, todo creyente verdadero tenía la responsabilidad de interpretar la palabra de Dios sin tener que recurrir a unos emisarios de la Iglesia —los sacerdotes— que actuaran de intermediarios. En la nueva era protestante, la autoridad religiosa —al igual que la capacidad de leer y escribir y la energía— también se acabaría democratizando parcialmente. Sin embargo, hubo una consecuencia inesperada. Se esperaba de todo cristiano que contemplara las profundidades de su alma y de su ser consciente a cada instante para saber si sus sentimientos, sus intenciones y sus pensamientos eran conformes a las sagradas escrituras y a los mandamientos de Dios.

El hogar protestante se transformó en santuario y en iglesia. En las sesiones de oración que se celebraban en los hogares se utilizaban unos folletos y libros religiosos «de autoayuda» que actuaban como instrumentos para una versión del autoanálisis en el siglo XVI. Con todo, el objetivo no era conocerse mejor a uno mismo, sino saber si los pensamientos de uno eran o no del agrado del Señor. La impresión ofrecía un medio nuevo para entablar un diálogo personal con Dios.

> Por medio de la oración y la meditación, de las que se podían hallar modelos en muchos libros, el pañero, el carnicero [...] pronto aprendieron a acercarse a Dios sin ninguna ayuda del clero [...]. El ciudadano londinense había aprendido a rendir culto en su propio hogar [...] y a expresarse en presencia de la divinidad.[19]

En un plano más sutil, la insistencia en presentarse a solas ante Dios elevó al individuo a una nueva categoría. La persona acabó creyendo que su alma única e individual tenía importancia en el orden divino. El Señor estaba interesado en los pensamientos y en las historias de todo el mundo y el ser humano más humilde gozaba del mismo acceso a Dios que el mismísimo papa.

Este cisma del cristianismo puso a millones de creyentes en la tesitura de tener que elegir personalmente sus sentimientos y principios religiosos. Durante más de mil años sólo había habido una Iglesia y la única opción era ser creyente o ser hereje. Pero con el movimiento protestante la persona tenía que optar entre diversas interpretaciones de la fe, sobre todo porque el mismo movimiento protestante se había escindido en varios grupos diferentes.

El movimiento protestante no sólo obligaba a la persona a cuestionarse su fe, sino también su propia salvación. Para la Iglesia católica la salvación era una idea sencilla. Para procurarse un buen lugar en la otra vida bastaba con aceptar a Cristo como salvador, confesarse, comulgar y recibir la absolución antes de la muerte. La penitencia y las buenas obras ayudaban a allanar el camino hacia la vida eterna.

El camino protestante a la salvación era más tortuoso. Lutero sostenía que cada persona ya está destinada a la salvación o la condenación eterna desde el nacimiento. El destino de cada cual está predeterminado por el Señor. Ni la penitencia ni las buenas obras pueden cambiar el destino. Pero ¿cómo saber si uno está entre los elegidos o los condenados? Juan Calvino sostenía que hay señales que nos pueden dar una idea de lo que nos espera, incluyendo entre ellas alcanzar el éxito en la vida. Aunque los logros de una persona no alteraban su destino, podían darle una indicación de si estaba entre los escogidos.

Ansiosos por saber si se hallaban entre los elegidos, los protestantes se pasaban horas buscando en su conducta, en sus pensamientos y en sus estados de ánimo cualquier señal de bondad o de maldad que pudiera revelar su destino. Un cristiano de la era feudal tenía pocos motivos para dudar constantemente de sí mismo y reflexionar sobre cada uno de sus pensamientos para evaluar su significado en relación con su salvación. Sin embargo, el cristiano protestante estaba sumido en un estado permanente de autoanálisis. Cuanto más profundizaba en su psique, más sutiles eran las preguntas que se planteaba sobre sus pensamientos y, sobre todo, sobre sus motivaciones. Por ejemplo, si alguien realizaba un acto de bondad, pero en el fondo lo hacía para ob-

tener alguna señal de ser uno de los elegidos, lo único que había hecho era engañarse a sí mismo.

Los protestantes de la época empleaban el nuevo recurso literario del diario para anotar cada día todos sus actos con el fin de poderlos repasar y determinar si en sus conductas había alguna señal de que se hallaban entre los escogidos.

La revolución de la imprenta también fomentó la noción de individualidad en otros sentidos significativos. La imprenta hizo que se diera importancia a la noción de autoría. Aunque antes ya se reconocían algunos autores, eran muy pocos. Los manuscritos solían ser anónimos y casi siempre eran el resultado de la contribución de muchos copistas a lo largo de mucho tiempo. La noción de autor elevaba al individuo a una categoría especial que lo separaba de la voz colectiva de la comunidad.

La noción de autoría evoca la idea del individuo como fuerza creadora. A nadie de una época anterior se le habría pasado por la cabeza la idea de la creatividad personal. Aunque en las culturas con sistemas de escritura el proceso de escribir en sí se llevaba a cabo en solitario, las obras eran ejercicios colectivos en los que centenares de copistas se iban turnando para hacer copias nuevas de códices anteriores (los códices eran libros manuscritos que introdujeron los romanos para sustituir los rollos). En el mejor de los casos un copista podía añadir alguna breve aclaración o revisión en los márgenes, pero su trabajo era copiar, no crear. Con el paso del tiempo, las idiosincrasias de centenares de copistas se podían acabar reflejando en el manuscrito y cambiar el significado del contexto, pero ningún copista se veía a sí mismo como un «autor». Su misión era copiar. Naturalmente, de vez en cuando hubo algún escritor que se sintió inspirado y cuyo nombre recordamos —un Agustín de Hipona o un Tomás de Aquino— pero siempre se tenía la sensación de que la inspiración procedía del exterior: a uno le venía a la cabeza un pensamiento o una idea. En cambio, la creatividad personal surge del interior aunque esté inspirada por las musas. La idea de la creatividad personal sólo entra a formar parte del panorama psicológico en las culturas que fomentan la individualidad.

La creatividad individual coincide con la noción de logro personal. En una cultura «de autoría» cada persona es responsable de sus propios logros. La vida de una persona, que en la época feudal se juzgaba por la fidelidad a su señor, a la Iglesia y a Dios Todopoderoso, en la Edad Moderna se fue juzgando cada vez más en función de sus logros

personales. La teología de la Reforma de Lutero, y aún más la de Calvino, con su acento en perfeccionar el trabajo para confirmar la propia elección y salvación, se fue metamorfoseando en los siglos siguientes en una devoción secular al éxito personal en el mercado. Max Weber, el gran sociólogo del siglo XIX, denominó «ética protestante del trabajo» a este nuevo acento del cristianismo en el éxito personal y le atribuyó el establecimiento de las bases psicológicas para la aparición de la burguesía que situó el capitalismo de mercado en el centro de la historia mundial.

La idea de autoría introdujo el concepto de la propiedad de las palabras. Las leyes de *copyright* en defensa de los derechos de autor convirtieron en mercancía la comunicación entre personas. La noción de que uno era propietario de sus pensamientos y sus palabras, y de que otros debían pagar para acceder a ellas supuso un cambio importante en la historia de las relaciones humanas.

Antes de la imprenta, la gente compartía sus pensamientos oralmente. Como se decía en páginas anteriores, los manuscritos se leían en voz alta y estaban más pensados para ser oídos que leídos. La revolución de la imprenta ayudó a crear un entorno más meditativo. Los libros se leían en silencio y en soledad, creando una nueva sensación de privacidad personal y, con ella, unas nociones de autorreflexión y de introspección que llevaron a la creación de una forma terapéutica de pensar sobre uno mismo y sobre el mundo.

La impresión también implanta en la psique las ideas de compleción y circunscripción. En las culturas orales no hay unos límites fijos entre el final de un pensamiento y el inicio de otro: sólo existen pausas o cambios de tema. Las conversaciones y los relatos se van siguiendo uno a otro. La conversación es un proceso abierto, con frecuencia inconexo y fragmentado, en el que los participantes suelen divagar sobre otros temas y volver a temas anteriores. En cambio, las ideas y las narraciones puestas por escrito son fijas. Cada libro se considera autónomo e intemporal en su propio espacio. Después de todo, un libro se inscribe en el tiempo y en el espacio porque tiene un inicio, una parte media y un final, y porque está delimitado por una cubierta y una contracubierta.

Según Walter Ong, las ideas que hay en una página no están sujetas a discusión. Los lectores no pueden responder a ellas, ni discutirlas, ni sentirse ofendidos por ellas. Sí que pueden escribir al autor o publicar su propia respuesta. Pero cada contrapunto está delimitado por la na-

turaleza del medio.[20] Todo autor sabe muy bien que la página impresa es definitiva. En cuanto va a la imprenta y se publica, es intocable. El texto no admite cambios.[21]

Todo esto hace que el texto impreso genere una sensación de autonomía e impenetrabilidad. No es difícil imaginar que la autonomía individual aumente en un entorno orientado a la letra impresa donde gran parte de la comunicación es autónoma por naturaleza. Después de todo, la lectura es una experiencia solitaria y exige mucha concentración. Cualquier interrupción debilita la atención. Cuando leemos, solemos estar absortos y perdemos el sentido del espacio y del tiempo: estamos en nuestro propio mundo. La experiencia en sí está delimitada. Según la historiadora estadounidense Elizabeth Eisenstein, un público lector es, por su misma naturaleza, más atomista e individualista que el de una cultura auditiva:

> La noción de que la sociedad se puede ver como un conjunto de unidades discretas o de que el individuo precede al grupo social parece más compatible con un público lector que con un público oyente.[22]

Las comunicaciones impresas reforzaron la sensación de individualidad a costa de debilitar las antiguas relaciones comunitarias. Pero también tuvieron el efecto de relacionar individuos en nuevas formas de afiliación que abarcaban franjas más amplias de espacio y de tiempo. La imprenta se convirtió en un medio vital para gestionar la «producción energética» de una cultura comercial urbana nueva y cada vez más compleja que se extendía por Europa, América y otros lugares. Consideremos las diversas aportaciones de la imprenta a la construcción del mundo moderno.

Para empezar, el nuevo medio impreso redefinió la manera de organizar el conocimiento. La redundancia mnemotécnica de la comunicación oral y las excentricidades subjetivas de la escritura medieval fueron sustituidas por un enfoque del conocimiento más racional, calculador y analítico. La imprenta sustituyó a la memoria mediante sumarios, paginaciones, notas al pie e índices de materias, liberando la mente de la necesidad de recordar el pasado continuamente para que se pudiera fijar en el presente y en el futuro. Este cambio en la conciencia preparó el terreno para la nueva idea del progreso humano.

La imprenta introdujo gráficos, listas y otros soportes visuales que demostraron ser muy importantes para crear descripciones del mundo

más precisas. También facilitó la reproducción estandarizada de mapas que hicieron más asequibles y predecibles los viajes por tierra y por mar. La apertura de rutas terrestres y marítimas contribuyó a extender el comercio y los mercados. La impresión a gran escala de horarios, su actualización continua y su amplia circulación facilitaron los viajes y los transportes por vía terrestre y marítima.

La imprenta hizo posible una cultura comercial basada en «contratos» con los que comerciantes y capitalistas coordinaban una actividad de mercado cada vez más compleja y se mantenían al día de las transacciones mercantiles de gran alcance. La contabilidad, los horarios, las facturas, las listas de embarque, los cheques y los pagarés modernos han sido unos instrumentos administrativos esenciales para la organización del capitalismo de mercado. Otra consecuencia de la impresión fue la creación de un sistema uniforme de precios, indispensable para el desarrollo de las ideas modernas del intercambio de bienes y otras propiedades.

La impresión también introdujo las ideas de montaje y ensamblaje, un componente esencial de la vida industrial. Separar el alfabeto en tipos móviles, intercambiables, reutilizables, normalizados y uniformes hizo de la impresión el primer proceso industrial moderno. En la imprenta, los tipos se espacian de una manera uniforme sobre una caja o bandeja que luego se estampa en una prensa. La impresión se puede reproducir una y otra vez haciendo que cada copia sea idéntica e indistinguible del original. El montaje, las partes uniformes e intercambiables, la colocación previsible de objetos en el espacio y la producción en masa fueron las piedras angulares de la vida industrial. La imprenta creó la tecnología arquetípica para esta forma nueva de organizar la naturaleza.

La impresión organiza fenómenos de una manera ordenada, racional y objetiva, y con ello fomenta formas de pensar lineales, secuenciales y causales. La noción misma de *componer* nuestros pensamientos evoca la idea de una progresión lineal y bien pensada de ideas, una detrás de otra, en una secuencia lógica, un modo de pensamiento muy diferente del de las culturas orales, donde las reglas suelen ser la redundancia y la discontinuidad en el pensamiento.

Al eliminar la redundancia del lenguaje oral y hacer posible la precisión en la medida y la descripción, la impresión estableció las bases de la cosmovisión científica moderna. Se podían examinar, observar y describir fenómenos con rigor y se podían repetir experimentos fijan-

do normas y protocolos rigurosos, algo mucho más difícil de lograr en una cultura oral o manuscrita.

La imprenta también hizo posible la alfabetización universal, preparando a las generaciones futuras con los medios de comunicación necesarios para afrontar las complejidades del mercado moderno y las nuevas formas de trabajo y de trato social. En resumen, la imprenta creó la mentalidad y la visión del mundo adecuadas para una manera «industriosa» de vivir y de estar en el mundo.

El nacimiento del humanismo

La convergencia de las comunicaciones impresas con las fuentes de energía inanimadas produjo un cambio radical en la conciencia humana. La Baja Edad Media y los inicios de la Edad Moderna vieron el nacimiento de un nuevo cosmopolitismo que sentó las bases de lo que los historiadores llaman la era humanista. Fue un período caracterizado por una gran oleada empática cuya influencia aún se siente hoy en día.

Esta conciencia nueva se manifestó de varias formas interesantes. Por toda Europa, una burguesía urbana en ciernes empezaba a sentir la vida diaria de una manera radicalmente diferente a como la sintieron sus antepasados.

El humanismo propiamente dicho se inicia en el siglo XVI, que empezó con el genio científico y artístico de Leonardo da Vinci y concluyó con el genio literario de Shakespeare. Cuando hablamos del «hombre del Renacimiento» nos referimos al florecimiento del espíritu humano en una multitud de formas esplendorosas en el siglo XVI. Se suele llamar a este período Renacimiento nórdico o tardío.

En general asociamos el Renacimiento al despertar del interés en las obras filosóficas, políticas y literarias de la Antigüedad y al nuevo realismo y la emotividad del arte de Florencia, Venecia y otras ciudades del norte de Italia a finales del siglo XIII. Pero desde una perspectiva moderna es más interesante el Renacimiento tardío del norte de Europa de finales del siglo XVI, cuando el régimen de energía y comunicaciones de la Baja Edad Media se iba imponiendo y los nuevos centros urbanos con un capitalismo incipiente empezaban a imbuirse de cosmopolitismo.

El siglo XVI se caracterizó por una ruptura con el dogmatismo de la visión cristiana medieval del mundo. Aunque muchos de sus faros in-

telectuales todavía se consideraban buenos católicos, estaban mucho más dispuestos a poner en duda la ortodoxia anquilosada y a contemplar nuevas ideas. La élite literaria y artística abordaba la realidad con una actitud más curiosa y juguetona e incluso gustaba de exponer los aspectos paradójicos e irónicos del mundo medieval que había heredado.

Erasmo marcó la pauta de la nueva apertura ridiculizando la doctrina anquilosada de la enseñanza tradicional de la Iglesia, aunque siguió firmemente en el redil. La tolerancia escéptica estaba muy en boga. Fue un siglo marcado por una conversación profunda, no sólo sobre el significado de los logros intelectuales y artísticos de la Grecia y la Roma de la Antigüedad, sino también sobre el nuevo mundo de posibilidades que deparaba el futuro. En este sentido, fue tanto un nacimiento como un renacimiento. Sobre todo fue un siglo dedicado a la exploración y la celebración de la riqueza y la diversidad de la vida humana.

Lo que hizo tan especial aquella época fue la voluntad de escudriñar tras la capa de apariencias piadosas, que daba mucha importancia a las virtudes de la santidad y castigaba los aspectos procaces de la vida corpórea por considerarlos impuros. Los literatos del Renacimiento tardío se deleitaban con la condición humana —de ahí el humanismo— y no temían explorar la cara oscura y frágil de la existencia, incluyendo las flaquezas y locuras que llenan la vida de problemas, pero también de retos. Lo que más les interesaba era averiguar qué hace que la vida humana sea humana.

Para los clérigos medievales únicamente había una manera correcta de vivir la vida, pero para los humanistas del siglo XVI había muchas perspectivas merecedoras de una justa consideración por parte de la opinión pública.

Es probable que Shakespeare hubiera sido condenado a la hoguera sólo unos siglos atrás. Pero ahora, las clases nobles y altas y el ciudadano común llenaban los teatros y estallaban en carcajadas o en llanto cuando sus personajes —Julieta, Hamlet, Shylock— cobraban vida en escena, haciendo que el público empatizara con sus dificultades, aplaudiera sus triunfos o incluso abucheara su mezquindad y su bajeza.

En muchos sentidos, el siglo XVI fue una época de exploración. Los grandes exploradores españoles, portugueses e ingleses navegaban los mares descubriendo nuevas tierras y entrando en contacto con pueblos exóticos. Aunque en el siglo XVII habría figuras de la Iglesia, mer-

caderes y cortesanos de las coronas europeas que calificarían a estos pueblos de salvajes e infrahumanos —en parte para justificar su esclavitud y su colonización— y exigirían su conversión inmediata al cristianismo, los humanistas estaban mucho más interesados en conocer sus historias y en comparar las experiencias de aquellos pueblos con las suyas. Según el filósofo británico Stephen Toulmin, los humanistas optaron por

> añadir aquellos descubrimientos nuevos y exóticos al fondo de testimonios sobre la humanidad y la vida humana, y ampliar nuestras afinidades, de modo que el marco de comprensión aceptado diera cabida a las riquezas de la etnografía.[23]

En el siglo XVII las ideas humanistas pasaron a un segundo plano ante el clamor creciente por extender el imperialismo por el mundo.

Toulmin cita a Montaigne como ejemplo representativo del nuevo espíritu humanista que se extendía por el mundo. Aunque tenía poco de rebelde —después de todo, era católico practicante— Montaigne fue humano en el mejor sentido de la palabra y así lo reflejó en sus escritos. Toulmin señala que, en sus ensayos, Montaigne habla con franqueza de sus malos hábitos, como comer con tanta gula que hasta llega a morderse la lengua y los dedos. Pero a diferencia de Agustín de Hipona, que en sus *Confesiones* dice sentirse torturado por sus defectos y sentir la dolorosa necesidad de confesar sus pecados, Montaigne simplemente admite que es humano y, por lo tanto, imperfecto.

Montaigne nos ofrece sus mejores momentos cuando se enfrenta al intento de la ortodoxia cristiana de separar la mente del cuerpo. Escribe con ironía:

> [La mente humana] tan estrechamente se ligó al cuerpo, que me abandona siempre para seguir a éste en sus necesidades; yo la acaricio aparte y la ejercito inútilmente; vanamente intento apartarla de esa ligadura, presentándole a Séneca y Catulo, [a] las damas y danzas reales: cuando su compañero padece el cólico, diríase que ella también lo sufre; las potencias mismas que le son propias y peculiares no se pueden entonces levantar; denuncian evidentemente la frialdad, y ningún regocijo muestran sus manifestaciones [de la mente] cuando al cuerpo domina la modorra.[24]

Montaigne es especialmente duro con los filósofos que parecen odiar todo lo carnal. Dice con sarcasmo:

> A mi ver, la filosofía hace una colosal niñada cuando se pone a gallear, predicándonos que es una feroz alianza la de casar lo divino con lo terreno, lo razonable con lo irracional, lo honesto con lo deshonesto. Que la voluptuosidad es cosa de índole brutal e indigna de ser por el filósofo gustada.[25]

Montaigne se aventuró mucho más allá que los cristianos primitivos de la Roma urbana en su voluntad de aceptar la totalidad de la experiencia humana y la inseparabilidad de cuerpo, mente y espíritu. Por mucho que hablaran del amor fraternal, los cristianos primitivos consideraban pecaminosa la existencia corporal del hombre y, por esa razón, buscaban el ideal de una vida de ascetismo en la Tierra por miedo a que el mal inherente a su ser físico pudiera contaminar su búsqueda espiritual.

Pero Montaigne intuía que una vida de ascetismo es una vida menos vivida. El rechazo del cuerpo haría muy difícil amar a otro ser de carne y hueso. La experiencia corpórea es la ventana a la expresión empática. Cuando sentimos las penalidades de otros y sus luchas por ser en este mundo como si fueran nuestras, cuando acudimos en su ayuda para que puedan vivir con más plenitud, estamos más vivos, nos hacemos más humanos, nos conectamos con las realidades más profundas de la existencia y, de este modo, sabemos cuál es nuestro lugar en el orden del universo. La empatia es una celebración de la vida en toda su corporeidad. Y no es una paradoja que sea también el medio por el que nos trascendemos. Así lo veía Montaigne.

A finales del siglo XVI la vida pública empezó a perder importancia y la vida privada se fue convirtiendo cada vez más en un refugio. Cuanto más importante se hacía la vida privada de una persona, más ambigua y molesta se hacía su imagen pública. Intentar conciliar las dos cosas generaba más motivos de ansiedad. La actitud hacia el matrimonio y la educación de los hijos también sufrió un profundo cambio. Estos cambios en la conciencia reflejaban la nueva oleada empática y contribuían a facilitarla.

Por primera vez, el ser humano se enfrentaba a la cuestión de su propia identidad. La pregunta «¿quién soy?» pasó a formar parte de la conversación interna que la persona mantenía consigo y también se convirtió en un tema de discusión pública.

Mientras que las generaciones anteriores se ocupaban mucho más de cuestiones relacionadas con el honor personal y la devoción refle-

jando el poder de la Iglesia y del orden feudal sobre su vida, la burguesía naciente empezó a centrar gran parte de su atención en la cuestión de la sinceridad. ¿Los demás eran quienes parecían ser o habían creado una imagen pública que ocultaba su ser verdadero? En el siglo XVI, el surgimiento de la individualidad trajo consigo una nueva sensación de duda que no sólo se aplicaba a los propios pensamientos e intenciones, sino también a los de los demás. A medida que las personas fueron creando con mucha vacilación y de una manera básicamente inconsciente su propia imagen personal y pública, empezaron a poner en cuestión la imagen pública de los demás preguntándose cómo serían realmente por debajo de las apariencias.

La idea de la sinceridad es relativamente nueva. Lionel Trilling, crítico literario estadounidense, hace la observación de que ninguno de nosotros se preguntaría si Abraham, el patriarca judío, era sincero o, si se quiere, si lo eran Aquiles o Beowulf. «Ni tienen sinceridad ni carecen de ella», observa Trilling.[26] Pero en la época en que Jane Austen escribía sus libros, sus lectores sí que estaban interesados en la sinceridad de sus personajes. En el *Hamlet* de Shakespeare, Polonio ofrece a su hijo Laertes un consejo —entre otros varios— que no haría enarcar las cejas a ningún espectador de la época, pero que unos siglos antes se habría considerado absurdo. Éste es el consejo de Polonio:

> Y, sobre todo, sé fiel a ti mismo,
> pues de ello se sigue, como el día a la noche,
> que no podrás ser falso con nadie.[27]

Fue en esta época cuando en algunos países se empezaron a firmar las cartas con la fórmula «sinceramente», que aún se emplea hoy en día. Originalmente, la palabra *sincero* se usaba para comunicar la idea de algo natural, sin adulterar, limpio o puro. Se decía del buen vino que era sincero. Cuando se aplicaba a una persona, significaba que era pura o virtuosa. En el siglo XVI se empleaba para distinguir la falsedad de la verdad. *El príncipe*, de Maquiavelo, era una guía para crear una imagen pública de aparente sinceridad, un poderoso instrumento para la manipulación política. El libro tuvo un éxito inmediato.

Trilling nos recuerda que Londres tenía 60.000 habitantes en 1550, y que sólo cien años después ya contaba con 350.000.[28] El cambio de vivir en un pueblo a vivir en una ciudad obligaba a la persona a

expandir su sensación de identidad e incluso a presentar imágenes diferentes ante personas distintas en función de las circunstancias. La homogeneidad de la vida rural, con unas claras distinciones sociales y unos niveles de estatus relativamente simples, no exigía tener diversos «rostros públicos». Una persona era siempre la misma en cualquier ocasión. Si alguien cambiaba de carácter repentinamente los demás lo notaban de inmediato y podían atribuir el cambio a una posesión demoníaca.

La vida en las ciudades no sólo exigía plasticidad en el aspecto, sino que también la fomentaba. El anonimato relativo en medio de la multitud facilitaba que las personas pudieran ser diferentes en distintas circunstancias. Con el cambio adecuado de atuendo, de actitud y de conducta, hasta podían librarse de su condición social, aunque sólo fuera por unos momentos, algo sin precedentes en la historia.

No es de extrañar que cada vez más habitantes de las ciudades empezaran a dudar de la manera de ser de los demás. Según Trilling, los urbanitas del siglo XVI «no pensaban en otra cosa que en el disimulo, el fingimiento y el disfraz».[29] Shakespeare ridiculizaba esta nueva actitud enredando a sus personajes en tramas que suponían identidades falsas y haciendo que se disfrazaran de diversas maneras.

Aunque normalmente tenemos la sinceridad en gran estima, también es cierto que la capacidad de adaptar la propia imagen a otras circunstancias y personas puede fomentar la conciencia y extender la empatia. Las máscaras públicas se pueden usar para engañar o para ocultar el verdadero yo, pero también permiten que una persona se meta en la piel de otras y pueda entrar en contacto con gente muy diferente de la que frecuentaría habitualmente por razones de clase y posición social.

La libertad de ser alguien más puede ayudar a sentir las penalidades de otra persona *como si* fueran propias y hacer más profunda la extensión empática. Al menos en parte, de esto trata la conducta cosmopolita: de sentirse cómodo adoptando roles diferentes en diferentes circunstancias y lugares. Si esto se lleva a cabo con la idea de ampliar el contacto y las vivencias con otras personas con el fin de establecer relaciones nuevas y valiosas, la propia identidad se enriquece y se hace más trascendente que engañosa.

El descubrimiento de la conciencia personal

El nuevo acento en la individualidad, que se hizo muy patente hacia el siglo XVI, supuso un cambio importante en la forma en que la persona se veía a sí misma. La identidad basada en la familia y el parentesco empezó a ceder ante una identidad cimentada en los logros personales y formada a lo largo de la vida.

Este cambio radical en la conciencia se evidencia en la avalancha de términos nuevos que se fueron incorporando a los vocabularios vernáculos de Europa. Un buen ejemplo es la palabra inglesa *self*, que apareció como pronombre y significaba «propio». No se convirtió en un sustantivo —con el significado de «yo, uno mismo»— hasta la Edad Media, en torno a 1400, pero en su uso inicial tenía una connotación negativa, como «de nuestro *self* [«yo»] debemos renegar y seguir a nuestro Señor, Dios Todopoderoso».[30]

Self-pasó a ser un término positivo en el siglo XVI y se empezó a usar en palabras compuestas. *Self-praise* (*praise*, «elogio») apareció en 1549, y poco después fue seguida por *self-love* (*love*, «amor»), *self-pride* (*pride*, «orgullo») y *self-regard* (*regard*, «consideración»). A principios del siglo XVII el término *self*-estaba unido a tantas palabras que era difícil que pasara un día sin que se oyera en algún contexto nuevo. *Self-interest* (*interest*, «interés»), *self-preservation* (*preservation*, «conservación»), *self-made* (*made*, «hecho»), *self-confidence* (*confidence*, «confianza»), *self-pity* (*pity*, «lástima»), *self-knowledge* (*knowledge*, «conocimiento») eran términos populares que se usaban habitualmente en la vida cotidiana.

El sustantivo inglés *consciousness* («conciencia») apareció medio siglo más tarde, en 1678. En 1690, la palabra *self*-se combinó con *consciousness* para formar la expresión *self-consciousness* («conciencia personal, conciencia de uno mismo, autoconciencia»), que fue esencial para describir la mentalidad del nuevo ser humano de la Edad Moderna.

Ser consciente de uno mismo es ser consciente del estado de separación de uno mismo. El nuevo interés en el individuo autónomo y dueño de sí mismo se reflejó en una nueva transformación histórica de la manera de vivir. La vida que se vivía en público y que había caracterizado las épocas anteriores de la historia empezó a perder peso cuando las personas se retiraron a sus casas y, más adelante, a sus propias habitaciones. La privacidad, un concepto con escaso significado ontológico en la Edad Media, empezó a ser algo que desear hacia el siglo XVI

y la burguesía urbana del siglo XVII pasó a considerarla un derecho inalienable.

El cambio en la manera de vivir entre la Baja Edad Media y la Edad Moderna acabó desempeñando un papel decisivo en el fomento de la privacidad y en el surgimiento del individuo autónomo. En la era medieval, la casas de los señores feudales y los burgueses eran lugares públicos con pocos límites que separaran a la familia, a los parientes y a los vecinos. En cualquier momento dado, en una casa podía haber decenas de parientes y sirvientes, por no hablar de amigos y conocidos. Las habitaciones eran grandes y no se diferenciaban. Parientes e invitados se relacionaban, comían y dormían en la misma habitación.

Las viviendas de los pobres eran poco más que simples chamizos. No era nada raro que veinte o más miembros de una familia compartieran una vivienda de una sola habitación que apenas superaba los quince metros cuadrados. En una misma cama podían dormir miembros de hasta tres generaciones. La gente podía pasarse toda la vida sin haber estado a solas ni un instante. En la Europa napoleónica, más de tres cuartas partes de la población vivía en estas condiciones.[31]

Pero hacia el siglo XVIII la noción de privacidad había ganado fuerza, al menos entre la gente adinerada. Las casas solariegas se dividían en espacios privados, cada uno con una función concreta. Ahora había una sala, un comedor formal, dormitorios privados, una despensa y varios cuartos de almacenaje, y dependencias para el servicio. En la nueva casa cada persona exigía su propio espacio privado y sus posesiones, algo sin precedentes en la era medieval. La división en espacios privados hacía que cada persona fuera más consciente de su individualidad y su autonomía. La noción de privacidad se estaba convirtiendo con rapidez en el sello característico de la nueva persona autónoma. La privacidad suponía la posibilidad de excluir a los demás y manifestaba la prioridad que ahora se daba a la vida individual en lugar de a la familia extensa, que había sido la unidad social básica desde los inicios de la experiencia humana.

La privatización del espacio fomentó aún más la intimidad y la introspección, algo que apenas existía en la vida pública de la vivienda medieval. Hasta los pobres podían tener algo de intimidad. A mediados del siglo XVII, más de la mitad de las viviendas de los obreros contaban con tres o más habitaciones.[32]

El nuevo acento en la propia identidad y en la autonomía personal se manifestó de una manera especial en los cambios del mobiliario. La

silla apareció hacia 1490 en el Palazzo Strozzi de Florencia.[33] Antes, la gente se sentaba en bancos de madera alineados a lo largo de las paredes o en taburetes de tres patas, o se apiñaban en el suelo sentados sobre cojines. En los palacios medievales, la única silla era el trono reservado para el soberano, que así denotaba su posición elevada.

Los conjuntos de sillas uniformes se pusieron de moda en Francia durante el auge del Renacimiento, reflejando la nueva categoría lograda por el individuo. La idea de la silla fue realmente revolucionaria. Representaba la sensación de la burguesía incipiente de que cada persona era un ser autónomo e independiente, una isla en sí misma. Según el historiador John Lukacs, «el mobiliario interior de la vivienda apareció al mismo tiempo que el mobiliario interior de la mente».[34] La persona autónoma de la Edad Moderna se acabó de consolidar con la popularización de la silla en Europa.

El cambio de una vida pública a una vida privada y el peso creciente del individuo se manifestó especialmente en el dormitorio. En el Medievo, dormir era un aspecto de la vida tan comunitario como cualquier otro. Los terratenientes y sus esposas, sus parientes y amigos, y hasta los ayudas de cámara y los sirvientes dormían unos junto a otros en lechos dispuestos para la ocasión. Los miembros del mismo sexo solían compartir un mismo lecho. Miguel Ángel dormía con sus obreros en lechos de cuatro plazas.

La cama permanente no apareció hasta el siglo XVI. En el siglo XVII las camas de cuatro patas con dosel eran de uso común entre la nobleza y la clase burguesa. La adición de cortinas a las camas ofrecía algo de intimidad. Pero aún era frecuente que una pareja mantuviera relaciones sexuales tras las cortinas con parientes y amigos charlando a unos pasos de distancia.

Poco a poco, la práctica de pasar la noche a solas en una cama individual y a puerta cerrada se hizo más común. El contacto corporal indiscriminado que era tan frecuente a finales del Medievo se convirtió en motivo de vergüenza. Las relaciones sexuales en público tan habituales en la era medieval pasaron a ser un tabú en las mejores familias y se fueron convirtiendo en una actividad más y más privada que se consumaba a puerta cerrada.[35]

El aumento de la identificación basada en la persona a expensas de la basada en el parentesco influyó en todos los aspectos de la vida social. Por ejemplo, en los últimos decenios del siglo XVI, la práctica antiquísima de la *vendetta* desapareció prácticamente de Inglaterra y, muy poco

después, de muchos otros países de Europa. En las sociedades organizadas en torno al parentesco, la persona que cometía una falta grave contra otra era castigada por la familia de la víctima, a veces asesinando a un familiar del agresor. Esta forma antigua de justicia contrasta totalmente con la jurisprudencia moderna, que sólo contempla el castigo para quien comete el delito. Limitar la responsabilidad de un acto delictivo a la persona que lo comete tiene sentido en una sociedad basada en el individuo, pero no en una basada en las relaciones de parentesco.

La idea radical del matrimonio basado en el amor

Puede que en este período los mayores cambios se dieran en las nociones del matrimonio y de la crianza y la educación de los hijos. Durante la mayor parte de la historia, los matrimonios eran acordados de antemano por los padres y otros parientes. Esta práctica aún sigue vigente en algunas partes del mundo. En el siglo XVI, la institución del matrimonio concertado empezó a declinar, en gran medida porque los vínculos de parentesco iban dejando paso a una sociedad basada en el individuo. Los teólogos de la Reforma también empezaron a destacar la nueva noción del amor conyugal como sostén del carácter sagrado del matrimonio. En un libro de rezos publicado en Inglaterra en 1549, el arzobispo Cranmer sostenía que el objetivo del matrimonio como institución era «la asociación, la ayuda y el consuelo que uno debe dar al otro tanto en la prosperidad como en la adversidad».[36] Para lograr este fin, las autoridades protestantes destacaron la necesidad de amor en la pareja. Este acento en el vínculo matrimonial como relación especial debilitó aún más las relaciones de parentesco. Poco a poco, la idea de una «familia nuclear» unida por la intimidad y el amor fue socavando las relaciones de parentesco hasta acabar prácticamente con ellas, por lo menos entre la incipiente burguesía urbana.

Con todo, el matrimonio basado en el amor no se impuso ni con rapidez ni con facilidad, y su adopción hubo de pasar por una serie de etapas. La lentitud de este cambio se debió, en parte, a los mensajes contradictorios de la teología de la Reforma: mientras por un lado alentaba el amor en la pareja, por otro destacaba el control patriarcal de las relaciones familiares aún más que la Iglesia católica.

Puesto que el amor es una cuestión voluntaria —no se puede obligar a nadie a sentirlo— y exige cierto grado de igualdad entre las per-

sonas, que entran por propia voluntad en una relación, con frecuencia era difícil, si no imposible, lograr estos dos objetivos: por un lado, una orientación familiar fuertemente patriarcal y basada en la obediencia absoluta a la autoridad del marido, y por otro el «amor mutuo» entre los cónyuges. Además, en un entorno patriarcal, la individualidad se frustra en la medida en que el patriarca ejerce su autoridad. La obediencia absoluta a los dictados de otro no fomenta el desarrollo de una voluntad independiente, algo esencial para consolidar la individualidad. Se esperaba que las mujeres fueran sumisas. Un ejemplo muy revelador es este pasaje de la edición de 1537 de la llamada Biblia de Matthew, donde se instruye al cabeza de familia sobre la manera de llevar las relaciones conyugales: «Si tu esposa no te obedeciere, hazle entrar a golpes el temor de Dios en la cabeza para que así aprenda y cumpla con sus deberes».[37] Está claro que estos métodos no tendían a alentar la individualidad entre las mujeres, y sin una individualidad sólida es muy difícil desarrollar la sensibilidad empática necesaria para expresar un amor verdadero hacia el esposo y ser su compañera.

Con todo, el amor y el afecto se acabaron imponiendo con el tiempo. Las fuerzas económicas y sociales contribuyeron a ello. Desde el principio, el matrimonio concertado obedecía a intereses económicos. La desintegración de los vínculos comunitarios y la individualización creciente del trabajo —primero entre los artesanos y comerciantes de las ciudades, y luego entre los siervos liberados de sus ataduras a partir de las leyes de cercamiento de la Inglaterra de los Tudor— hicieron que cada vez más personas vivieran en condiciones de autonomía. Aunque el modelo protestante de la familia patriarcal siguió vigente hasta bien entrado el siglo XIX e incluso más allá, empezó a perder fuerza a finales del siglo XVI, con el aumento de una población urbana cuya identidad personal y laboral se iba individualizando cada vez más.

A principios del siglo XVII, el nuevo acento en el matrimonio por amor provocó una gran fisura en las relaciones familiares patriarcales. Los jóvenes de uno y otro sexo podían rechazar los cónyuges propuestos por sus padres excepto en los casos de las familias reales y la aristocracia, entre quienes los matrimonios concertados seguían siendo la norma y los hijos no tenían voz ni voto en la elección de sus futuros cónyuges. Según el historiador británico Lawrence Stone, entre mediados del siglo XVII y principios del XIX los hijos se fueron haciendo poco a poco con la potestad de elegir a sus cónyuges, aunque los padres conservaban el poder de vetar a los candidatos por razones económicas

y sociales.[38] Por primera vez, y al menos entre la burguesía urbana, la idea de que el amor entre los futuros cónyuges debía ser el factor más importante en la decisión de contraer matrimonio se empezó a juzgar aceptable y hasta preferible, aunque las consideraciones económicas y sociales seguían pesando demasiado en la decisión, como ocurre hoy en día en muchos casos.

En gran medida, los cambios que experimentó la familia entre 1560 y 1640 en Inglaterra reflejaron los cambios de la sociedad en general. Inglaterra estaba llevando a cabo la transición de una «sociedad basada en el linaje» a una «sociedad civil». El gobierno iba consolidando su control sobre funciones básicas de la sociedad, como la administración de justicia, la seguridad militar y la regulación de las relaciones de propiedad y las actividades comerciales. Las obligaciones que tradicionalmente se habían centrado en la familia, la parroquia y el condado, pasaron a un segundo plano ante la lealtad al país. En el nuevo orden social, la lealtad la debían los súbditos «individuales», no los grupos de parentesco. Desde el punto de vista social, la lenta desintegración de las relaciones de parentesco y los inicios de la nuclearización de las relaciones familiares encajaban mejor con los cambios políticos y económicos más generales que transformaron a los ingleses en súbditos individuales de la Corona y en agentes autónomos en el mercado de trabajo. Cuando en los siglos XVI y XVII los ingleses empezaron a ejercer unos derechos individuales mínimos en los ámbitos de la política y la economía, era lógico esperar que también se sintieran con el derecho de elegir personalmente con quién se iban a casar.

Los cambios económicos, sociales y políticos de la época envalentonaron a un coro cada vez más numeroso de críticos que rechazaban la orientación familiar patriarcal defendida por los teólogos protestantes. En 1634, el teórico político inglés Robert Filmer había planteado en su obra *Patriarcha* el argumento de que tanto la autoridad de la Corona como la autoridad en el seno de la familia se basaban en los diez mandamientos, donde está escrito «honrarás a tu padre». Muy oportunamente, Filmer había olvidado mencionar que el mismo mandamiento también exige honrar a la madre.[39] Hastiado de las analogías petulantes e inmaduras que relacionaban a los padres de la patria con los padres de familia, John Locke se enfrentó abiertamente a Filmer. En su obra *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, publicada en 1689, Locke afirmaba que el matrimonio era una relación contractual sobre las propiedades y los intereses comunes, pero no incluía la idea de que el esposo

disfrutara de un derecho otorgado por Dios para ejercer una autoridad absoluta sobre su esposa y sus hijos. En cuanto a éstos, Locke decía que la responsabilidad del padre era asumir un poder temporal sobre su vida, lo que incluía la obligación de alimentarlos, pero que este poder limitado cesaba cuando los hijos llegaban a la mayoría de edad. Locke también recordó a sus compatriotas que ni siquiera el rey tenía una autoridad ilimitada sobre sus súbditos y que éstos se sometían por propia voluntad a la monarquía mediante un acuerdo contractual que también obligaba al monarca a velar por su bienestar.[40]

Este concepto nuevo de *obligación contractual* impregnó el pensamiento inglés de los siglos XVII y XVIII. En el ámbito de las relaciones familiares esta obligación se refería tanto al amor y al afecto recíprocos como a las relaciones de propiedad. En 1705, el obispo Fleetwood expuso las premisas de la nueva «comprensión» sobre la que basar y juzgar las relaciones familiares. Señalaba:

> No existe relación en el mundo, ya sea natural, civil o acordada, que no obligue a cada parte con un deber recíproco [...]. Hago mención de ello para que se entienda claramente que la obligación de los hijos de amar, honrar, respetar y obedecer a sus padres se basa originalmente en el amor y los cuidados de sus padres para con ellos.[41]

Del mismo modo, aunque todavía se exigía a las esposas que fueran sumisas y obedecieran a sus maridos, era «deber del esposo "amar a su esposa", un deber que conllevaba la obligación de afecto, fidelidad y cuidado».[42]

Aunque la medida adecuada de cuidados y de afecto era difícil de cuantificar, las leyes de la Inglaterra del siglo XVII empezaron a otorgar a las esposas más control legal sobre sus propiedades, lo que no dejaba de suponer un cambio, por pequeño que fuera, en la condición de la mujer.

En la Inglaterra de finales del siglo XVIII, el matrimonio basado en el afecto mutuo era más la regla que la excepción entre las clases medias y altas. Se calcula que en aquella época «tres de cada cuatro matrimonios se basaban en el amor».[43]

Los placeres sublimes del matrimonio por amor fueron ensalzados tanto por hombres como por mujeres. En *A Letter of Genteel and Moral Advice to a Young Lady*, escrito en 1740, el reverendo Wetenhall Wilkes contemplaba asi la relación conyugal ideal:

> Este estado, con el afecto para él adecuado, es la imagen más completa del cielo que podemos recibir en esta vida; el máximo placer del que podemos gozar en la Tierra es la libertad de conversación con un amigo del alma [...]. Cuando dos se han elegido el uno al otro de entre todos los demás con el propósito del consuelo y el regocijo mutuos [...] todas las satisfacciones de uno se deberán duplicar, pues el otro también participa de ellas.[44]

Las pequeñas señales que revelaban los cambios en la forma de contemplar el matrimonio dicen mucho. Los cónyuges ya no se trataban unos a otros como «señora» y «señor», sino usando los nombres de pila e incluso términos cariñosos como «cariño» o «tesoro», como hacemos hoy.[45]

El nuevo acento en el cariño y la amistad mutuos también contribuyó a fomentar una mayor educación de las mujeres —al menos entre las clases medias y altas— con el fin de que se prepararan para ser verdaderas compañeras de sus esposos en el matrimonio. La revista *Ladies' Monthly Magazine* llegó hasta el extremo de afirmar que «muchas mujeres han recibido una educación que supera la que pudo disfrutar el mismo Shakespeare».[46]

Aquella forma nueva de contemplar el matrimonio alteró las relaciones humanas. Ser un compañero afectuoso y comprensivo es lo mismo que ser un compañero empático. Es imposible ser lo primero sin ser lo segundo. La expectativa de basar el matrimonio en el amor y la compañía estableció las bases para una oleada empática que cambiaría la naturaleza de las relaciones sociales. Hoy es habitual que la gente joven diga que busca su «alma gemela» o su «media naranja» sin saber que esta expectativa no tiene nada de antigua y es consecuencia del desarrollo personal del ser humano.

Los cambios de los votos matrimoniales en el siglo XVII tuvieron unos efectos igualmente radicales en la crianza y la educación de los hijos.

La creación de la infancia

En los inicios del siglo XVI varios detalles indicaban que la relación con los hijos empezaba a experimentar un ligero cambio entre los pocos habitantes urbanos con una movilidad social ascendente. Aunque

el humanista Tomás Moro era un hombre profundamente religioso, no veía a sus hijos como seres malvados poseídos por fuerzas demoníacas, algo demasiado habitual entre los padres de la Alta Edad Media. La profunda empatia que Moro sentía hacia sus hijos parece sorprendentemente contemporánea cinco siglos después. En una carta les recordaba:

> Nunca pude soportar oír vuestros sollozos. Sabéis, por ejemplo, cuántas veces os besaba y lo poco que os llegué a azotar. Si os azotaba era con plumas de pavo real y aun así las esgrimía con vacilación y dulzura, no fuera que algún verdugón afeara vuestros tiernos traseros. Brutal e indigno de ser llamado padre es aquel que no llora al ver las lágrimas de su hijo.[47]

Por desgracia, este paréntesis humanista de la primera mitad del siglo XVI fue limitado y pronto se olvidó entre las prisas protestantes por imponer el patriarcado en la familia y «quebrar la voluntad» de los niños para asegurar su devoción. Parte de la razón de aquel trato nuevo y más severo a los niños era la creencia protestante de que toda alma es digna de salvación y de que el patriarca tenía la responsabilidad de guiar el desarrollo de sus hijos hasta la edad adulta. En otras palabras, las familias cristianas no emprendían la tarea de preparar a sus hijos para presentarse a solas ante el Señor por falta de consideración o aprecio, sino todo lo contrario: lo hacían guiados por un fin moral muy elevado. La extensión de la educación a un gran número de niños también hacía que fueran azotados despiadadamente por sus maestros ante la más mínima violación del decoro o por bajo rendimiento. Según Lawrence Stone, «en el siglo XVI y principios del XVII, hubo más niños maltratados, y en un período más largo de su crecimiento, que en cualquier época anterior».[48]

El miedo a que los niños fueran vulnerables a las malas artes del diablo hacía que hasta los padres más bondadosos propinaran palizas brutales a sus hijos creyendo que, aunque dolorosas, eran del todo necesarias para expulsar el mal de sus cuerpos. Los padres veían en los castigos corporales una manera de salvar a sus hijos del diablo y de una eternidad en el infierno. Su conducta contrastaba totalmente con la de los padres del Renacimiento italiano, que consideraban a sus hijos unos seres puros, inocentes e incorruptos. Según Stone, aquella brutalidad también es atribuible al caos imperante en la época. La Reforma, la

Contrarreforma y la Guerra de los Treinta Años, que hicieron que vecinos protestantes y católicos se enfrentaran a muerte, alimentaban la sensación de vivir en un mundo hundido en el pecado. Para muchos teólogos, el primer paso para restablecer el orden social era «disciplinar a los niños y educarlos rectamente».[49]

Stone resume así la compleja relación psicológica entre los padres protestantes y sus hijos:

> Los puritanos, sobre todo, se preocupaban mucho por sus hijos: los amaban, rezaban por ellos y los sometían a una incesante presión moral. Al mismo tiempo, los temían y hasta los aborrecían por considerarlos agentes del mal en el hogar y los azotaban sin piedad.[50]

Hacia 1660 empezaron a darse lentamente algunos cambios en la educación de los hijos que coincidieron con los cambios que empezaban a darse en el matrimonio. El libro de John Locke *Pensamientos sobre la educación*, publicado en 1692, influyó en la manera de educar a los niños de la época. Para Locke, la mente del bebé al nacer era como una *tabula rasa* —una pizarra en blanco—, por esta razón decía a los padres que obtendrían de sus hijos aquello que les dieran. Aunque desaconsejaba el exceso de permisividad, también se oponía al exceso de rigor y de castigo. Proponía un método más «psicológico», pensado para ayudar al niño a desarrollar una conciencia y una voluntad individual. El libro de Locke gozó de un éxito inmediato entre la burguesía de Inglaterra y, poco después, del resto de Europa.

En el siglo XVIII se hizo popular un nuevo género literario: los libros infantiles. A diferencia de anteriores lecturas destinadas a los niños, el objetivo de estas publicaciones no era tanto impartir lecciones morales a los niños como entretenerlos y hacer de su infancia una experiencia feliz. También aparecieron las primeras tiendas de juguetes y los padres empezaron a comprar rompecabezas, muñecas o juegos de tablero para sus hijos, una señal clara, según Stone, de que la familia «orientada al niño» aparecía por primera vez en la historia.[51]

La formalidad y la circunspección de las relaciones entre padres e hijos tan características de las familias protestantes patriarcales del siglo XVII dejaron paso a unas relaciones más íntimas y cariñosas, más parecidas a las de hoy. Los niños dejaron de dirigirse a sus padres llamándolos «señor» y «señora» y los llamaban «padre» y «madre» o «papá» y «mamá».[52]

Quizá la señal más importante de los grandes cambios que se estaban produciendo en la crianza y la educación de los hijos fue el abandono de la práctica brutal de empañar o fajar a los niños de pies a cabeza, una costumbre que se remontaba a la época romana. En el siglo XVII se seguía empañando a los bebés durante los primeros cuatro meses de vida o incluso más. De este modo, permanecían inmovilizados durante largos períodos de tiempo. Como si de pequeños paquetes se tratara, eran trasladados de un lugar a otro o incluso colgados de un gancho en la pared donde languidecían en el limbo como pequeños zombis.

Al estar totalmente envueltos durante tanto tiempo, los bebés apenas eran besados o abrazados, y se les negaba el cariño y los cuidados de sus madres y de otros adultos durante esta etapa crucial de la vida. En el siglo XVIII esta costumbre empezó a desaparecer. Rousseau contribuyó a ello criticando esta práctica. De acuerdo con el nuevo espíritu de libertad individual que se estaba imponiendo en la filosofía y la literatura de la época, así como en el gobierno y el mercado, Rousseau se lamentaba:

> Apenas el niño ha salido del vientre de su madre, y apenas empieza a moverse y a extender sus miembros, se le priva de su libertad. Lo envuelven en empañaduras, lo colocan echado con la cabeza quieta, las piernas estiradas y los brazos a lo largo del cuerpo; lo fajan con lienzos y vendajes de toda especie que le privan de moverse.[53]

En 1785 la práctica de empañar así a los niños había desaparecido de Inglaterra. Hubo de pasar otro medio siglo para que también desapareciera en la mayor parte del resto de Europa.[54]

La nueva atención a los bebés se evidenciaba en el renovado interés de las madres acomodadas en darles el pecho. Entre la clase acomodada, hacía tiempo que amamantar a los niños estaba mal visto y de ello se encargaban las nodrizas. Inmediatamente después de nacer, los bebés se dejaban en manos de mujeres pobres que vivían en el campo y que con frecuencia los desatendían o maltrataban. Muchos llegaban a morir. Los índices de mortalidad eran elevados. Aun así, las mujeres de las clases acomodadas, deseosas de mantener su buen aspecto, satisfacer el apetito carnal de sus esposos y no interrumpir su vida social, estaban más que dispuestas a delegar esta función básica de la maternidad, con posibles consecuencias graves para el bienestar físico y el posterior desarrollo psicológico de sus hijos.

En la segunda mitad del siglo XVIII el empleo de nodriza cayó en desuso en Inglaterra y las madres empezaron a dedicarse más al cuidado de sus hijos. En Francia, el empleo de amas de cría fue habitual entre todas las clases, salvo las más humildes, hasta finales del siglo XIX.[55]

La nueva expresión del amor maternal hizo que el impulso empático de la época llegara hasta los niños y que éstos crecieran cuidados con amor y capaces de sentir empatia con los demás, igual que sus padres la habían sentido con ellos.

La nueva manera de ver la infancia se extendió hasta el ámbito de la educación. Las clases urbanas altas y medias empezaron a ver cada vez con más rechazo que las tiernas mentes de sus hijos se hubieran de someter a la enseñanza basada en el aforismo «la letra con sangre entra». En 1798 se decía a las madres que «el principal objetivo en la educación de un niño debería ser despertar su afecto y el segundo obtener su confianza [...]. Probablemente sea el elogio [...] lo que más expanda una mente joven», unas palabras que suenan muy parecidas a las del movimiento por la autoestima tan popular en las escuelas estadounidenses de las décadas de 1980 y 1990.[56]

En las aulas de Inglaterra, en otros tiempos verdaderas cámaras de los horrores, los educadores empezaron a ensalzar las virtudes del afecto por encima del castigo para educar a los jóvenes. En 1769, Thomas Sheridan hizo un llamamiento a la abolición de los castigos corporales en las escuelas de élite, una propuesta que habría escandalizado a los maestros de un siglo atrás tanto como los castigos escandalizaban a los nuevos enseñantes de la Ilustración. «¡Acabemos con la vara! —exclamaba Sheridan—. Que el joven de ingenio recorra los laberintos de la ciencia guiado por el placer, no aguijado por el dolor.»[57] Los azotes desaparecieron por completo de Inglaterra a principios del siglo XIX.

Estas mudanzas en las relaciones humanas se estaban dando en el contexto de los cambios turbulentos que transformaban la vida económica y política de Europa. La explotación de nuevas formas inanimadas de energía, unida a la revolución de la imprenta, había provocado en el panorama económico y político unos cambios tan profundos como los que había causado en el ámbito psicológico y social a finales de la Edad Media y principios de la Edad Moderna. El mundo que se despertaba tras el largo sueño de la época feudal sentía a cada paso los dolores del parto de la renovación. No se libró ningún aspecto de la vida humana. Desde los lugares más recónditos del propio ser hasta las más altas esferas del poder monárquico, el ser humano se veía rodeado de

nuevas oportunidades en medio de la agitación y el revuelo causados por unos cambios económicos radicales. La *scala naturae* («gran cadena del ser») que se había extendido como un manto majestuoso sobre el largo sueño de la Edad Media, ofreciendo orden y certeza a todas las gentes de fe, se deshilachaba revelando su aspecto grotesco mientras las gentes de toda Europa se enfrentaban a unas nuevas realidades comerciales y urbanas que la ampulosa cosmología cristiana era incapaz de abordar y a las que ni siquiera se podía adaptar.

El avance de los mercados libres

Como se decía antes, las nuevas tecnologías que aparecieron en la Europa de principios de la Edad Moderna acortaron las distancias, aceleraron los intercambios y redujeron el tiempo de las transacciones, haciendo posible la aparición de unos mercados mucho más grandes. Las instituciones feudales eran demasiado pequeñas y localistas para hacerse cargo del nuevo alcance potencial de la actividad comercial. En realidad, la mayoría de estas instituciones veían una amenaza en los grandes mercados e intentaron impedir su avance.

A finales de la era medieval había más de mil ciudades en toda Europa. Estas ciudades contaban con graneros, comercios y posadas, y disponían de los servicios de artesanos locales. Producían una variedad de bienes y servicios que exigían oficios inexistentes en las grandes propiedades señoriales. Albañiles y mamposteros, tejedores y tintoreros, herreros y armeros, y más adelante sastres y guanteros, amanuenses, tapiceros y sombrereros se concentraban en los prototipos de centros urbanos que se habían erigido en «ciudades libres», fuera del alcance de los señores locales. Si un siervo llegaba a una ciudad huyendo de su señor y se quedaba en ella un año y un día, se le consideraba libre por haber pasado de la jurisdicción señorial a la del municipio.[58]

Los miembros de los distintos oficios se agrupaban en gremios que regulaban su actividad, cuidaban de mantener unos niveles de calidad en cada sector y determinaban las cantidades que producir y vender, y los precios justos para la venta de sus productos o servicios. Pero la economía gremial se basaba en la costumbre, no en las fuerzas del mercado. El objetivo no era obtener beneficios, sino mantener una forma de vida. Los gremios se oponían a los mercados abiertos, a la libertad de trabajo, a la comercialización de la tierra y a

los precios competitivos, las características distintivas de la economía moderna.

En la Inglaterra del siglo XVI una clase de comerciantes independientes empezó a cuestionar el control de los gremios sobre la producción de bienes y servicios. Las condiciones económicas de Inglaterra y, más adelante, del resto de Europa, hacían que el sistema gremial fuera cada vez menos sostenible. Las leyes de cercamiento dejaban desocupados a muchos campesinos que formaban una nueva población activa que explotar. Los avances en el campo de los transportes —mejoras en la red de carreteras y en la navegación fluvial— facilitaban el transporte de materias primas y productos acabados entre el campo y las ciudades. Una población pujante exigía más productos a precios más bajos.

Los gremios textiles fueron los primeros en sentir los efectos de las nuevas fuerzas del mercado. Hubo algunos comerciantes avispados que empezaron a eludir los controles gremiales y las ordenanzas municipales, empleando la mano de obra más barata de las zonas rurales mediante el llamado *putting-out system.* Nuevos adelantos en la tecnología y en la organización del trabajo condujeron a una «división del trabajo» que reducía considerablemente los costes y los tiempos de producción. El nuevo modelo de producción podía satisfacer mejor el aumento de la demanda por parte de los consumidores.[59]

Al proporcionar la materia prima y las herramientas necesarias para la producción, y al dominar el transporte de suministros y productos acabados, los nuevos comerciantes podían ejercer mucho más control sobre los costes laborales. Desesperados, caídos en la miseria y sin medios para ganarse la vida, a los campesinos no les quedaba otra opción que aceptar las condiciones de trabajo impuestas por aquella incipiente clase capitalista. Por su parte, los gremios no podían competir con el ritmo y el volumen de producción ni con el precio de los productos acabados.

La introducción de las fábricas en Europa erosionó aún más el poder de los maestros artesanos y de los gremios. Las fábricas llegaron a Inglaterra en la segunda mitad del siglo XVI. Las papeleras, las fundiciones, los obrajes de cañones y, más adelante, las fábricas textiles introdujeron la idea de centralizar todas las tareas de producción bajo un solo techo y con una fuente común de energía, primero molinos de agua y de viento, y más adelante carbón y máquinas de vapor. La producción fabril exigía unas inversiones de capital —de muchos miles de libras o más— que superaban los recursos económicos de los maestros artesanos más acomodados. Sólo la nueva clase de capitalistas comer-

ciales podía hacer frente al coste de este nuevo modelo de producción.[60] Según el historiador Maurice Dobb:

> La subordinación de la producción al capital y el surgimiento de esta relación de clase entre capitalista y productor debe, por tanto, considerarse la línea esencial de separación entre el viejo modo de producción y el nuevo.[61]

En Europa se libraba una intensa batalla entre un nuevo orden comercial y un régimen económico antiguo. Las nuevas tecnologías estaban alterando de una manera radical las realidades espacíales y temporales. La antigua economía social basada en controlar la producción, fijar los precios y excluir la competencia exterior era demasiado localista para adaptarse a unas tecnologías que hacían posible un mayor intercambio de bienes y servicios entre más personas y sobre distancias más grandes. Las nuevas tecnologías dieron origen a una clase capitalista empeñada en explotar todo su potencial. Esta clase encontró su modelo comercial en el mercado libre autorregulado.

Hacía falta un marco político nuevo, más expansivo y más ágil, que impusiera su voluntad a miles de municipalidades locales y que aboliera los aranceles, los peajes locales e innumerables leyes y estatutos que mantenían una economía medieval en decadencia. También hacía falta establecer un lenguaje común, un sistema educativo unificado, una sola fuerza policial y otros mecanismos centralizados para hacer viable un mercado comercial interior de escala nacional. Según Karl Polanyi, fue esta necesidad «lo que obligó a situar en un primer plano al Estado territorial como instrumento de la "nacionalización" del mercado y como creador del comercio interior».[62]

La aparición de los Estados nacionales tuvo un efecto secundario y no intencionado que resultó ser tan importante como la aclimatación de grandes poblaciones antes dispersas a un mercado nacional: el nacionalismo extendió el impulso empático hasta las nuevas fronteras de esos Estados nación.

El surgimiento de los Estados nacionales

Como forma de gobernar la sociedad humana, el Estado nacional o Estado nación es una institución relativamente reciente. Algunos espe-

cialistas sitúan sus orígenes en las revoluciones francesa y estadounidense de finales del siglo XVIII, mientras que otros los sitúan mucho antes, en la Inglaterra de los siglos XII y XIII. Según la concepción popular, el Estado nacional es una creación orgánica con raíces en una cultura, un lenguaje y unas costumbres comunes que, con el tiempo, ha evolucionado hasta el Estado moderno. Aunque hay algo de verdad en esta noción, en realidad el Estado nacional es más bien una «comunidad imaginaria», un *constructo* artificial creado en gran medida por las élites políticas y económicas con el fin de fomentar la expansión de los mercados nacionales y asegurar las colonias de ultramar. Esto no significa que haya excepciones a la regla. Sin duda, algunas luchas étnicas nacionalistas en la Europa central y oriental de la era poscomunista tienen más que ver con la conservación de identidades étnicas que con la expansión de mercados. Aun así, en la mayoría de los casos, los Estados nación y los mercados nacionales de los inicios de la Edad Moderna aparecieron al mismo tiempo, alimentándose mutuamente en una relación simbiótica. Los mercados nacionales aumentaron el ritmo, la velocidad, el flujo y la densidad del intercambio de propiedades entre personas, mientras que los Estados nacionales, como entes territoriales, crearon y mantuvieron las regulaciones y reglas necesarias para garantizar un flujo eficiente de la propiedad en un plano geográfico unificado y expansivo.

El secreto del Estado nacional residía en su capacidad de proporcionar una nueva identidad colectiva a cantidades cada vez más grandes de agentes libres y autónomos que formaban el mundo de las relaciones de la propiedad privada en unos mercados autorregulados. Para ello se erigió en un reflejo de las personas que maximizaban el mercado de la incipiente economía capitalista por interés personal. Como todas las personas autónomas que reclamaban soberanía sobre su propiedad personal, el Estado nacional se arrogaba un derecho similar de soberanía sobre el territorio del que formaban parte todos los agentes libres. Y, al igual que sus ciudadanos, el Estado nacional exigía autonomía e igualdad en relación con los otros países y defendía su derecho a proteger las propiedades que estaban bajo su control, así como el de competir con otros Estados nacionales —mediante el comercio o la guerra— por territorios en disputa.

El reto más difícil para aquellos Estados nacionales en ciernes era eliminar todos los focos internos de resistencia a la libertad de comercio en el mercado nacional y, al mismo tiempo, hacerse con el apoyo

emocional de sus súbditos —más adelante, sus ciudadanos— en tareas colectivas de la sociedad, como la recaudación de impuestos o la formación de ejércitos para proteger los intereses nacionales. No era una tarea sencilla porque, en muchos aspectos, la idea del agente distante, interesado y autónomo propia de la Ilustración —la de la persona que sólo actúa pensando en su interés material y que está decidida a optimizar sus propiedades— parecía estar en contradicción con el intento de forjar una idea colectiva de propósito y de identidad. ¿De qué modo podría convencer el Estado nacional a millones de personas que se acababan de emancipar para que renunciaran en su nombre a parte de su autonomía y su libertad?

La respuesta fue crear una narración sobre un pasado común lo bastante atractiva para atrapar la imaginación de la gente y hacer que creyeran en una identidad y un destino en común. Los arquitectos del Estado nacional moderno entendieron la magnitud de esta tarea. Se dice que tras la unificación de Italia en 1861, Massimo d'Azeglio, anterior primer ministro del Piamonte, comentó: «Hecha Italia, habrá que hacer a los italianos».[63]

Todos los Estados nacionales de la Edad Moderna han creado un mito sobre sus orígenes, sin que falten héroes y heroínas, y épocas pasadas con pruebas y tribulaciones que se suelen perpetuar mediante rituales rebuscados. En un mundo secular cada vez más desencantado, el Estado nacional tuvo que crear una imagen nueva y convincente de un pueblo que compartía un pasado noble y que estaba destinado a un futuro de grandeza. Al mismo tiempo, tuvo que crear una visión utópica y convincente del futuro para ganarse la lealtad de sus súbditos ciudadanos. Si el camino a la inmortalidad ya no pasaba por aceptar a Cristo como salvador, al menos se podría hallar en la búsqueda incesante de una riqueza material ilimitada en forma de acumulación e intercambio de propiedades. A cambio de la lealtad del ciudadano —cuya máxima expresión era la voluntad de dar la vida por el país— el Estado se comprometía a proteger su derecho a poseer e intercambiar propiedades en un mercado libre.

Inventar una identidad común también fue imprescindible para hacer viable un mercado nacional sin trabas. Antes de que Inglaterra, Francia, Alemania e Italia existieran, en las aldeas, los valles y las laderas del continente europeo convivían miles de narraciones y tradiciones diferentes, y cada narración se transmitía en una lengua o un dialecto distinto.

La miríada de lenguas, costumbres y regulaciones locales del comercio hacían que los costes de las transacciones para producir e intercambiar bienes y servicios en una amplia zona geográfica fueran elevados. La represión y hasta la supresión de las bolsas de diversidad cultural fueron un paso esencial en la creación de un mercado nacional sin trabas y eficiente. Crear un mito nacional único y homogéneo exigía subordinar, y en ocasiones destruir sin piedad, todas las narraciones y tradiciones locales que habían perdurado en Europa durante siglos.

El éxito del modelo del Estado nacional debe mucho a la adopción de procesos racionales para organizar actividades de gran alcance. Para empezar, fue necesario establecer una lengua dominante en cada país para que sus habitantes pudieran comunicarse y compartir significados. Con frecuencia se cree que compartir una lengua común fue indispensable para reunir diversos pueblos bajo un Estado nacional. Pero en general no es así. Tomemos, por ejemplo, el caso de Francia. En 1789, en vísperas de la Revolución francesa, menos del 50 % de la población hablaba francés y sólo lo hacía correctamente entre el 12 y el 13 %. En el norte y en el sur de Francia habría sido virtualmente imposible encontrar a alguien que hablara el francés. Cuando Italia fue unificada en 1861, sólo el 2,5 % de la población empleaba el italiano en la vida cotidiana. En la Alemania del siglo XVIII, menos de 500.000 personas leían y hablaban la lengua vernácula que más adelante se convirtió en el idioma oficial alemán, y muchos eran actores que representaban obras nuevas o eruditos que escribían para una pequeña élite intelectual.[64]

Gran parte del impulso para crear las lenguas nacionales tuvo más que ver con las características demográficas a las que tuvo que enfrentarse en sus inicios la industria de la impresión que con la formación de los Estados nacionales. Los impresores de los siglos XV y XVI deseaban expandir los mercados para la producción de libros a gran escala. El problema era que el latín, si bien era la lengua oficial de la Iglesia y lo utilizaban los estudiosos europeos y los funcionarios de las cortes reales, constituía un mercado de lectura demasiado pequeño. Por otro lado, en Europa se hablaban tantos idiomas y dialectos que cada uno, por sí solo, era un mercado demasiado pequeño para ser viable comercialmente. En la mayoría de los países la respuesta fue elegir una sola lengua vernácula, en general la predominante en una región, y establecerla como idioma para la impresión, primero de biblias y más adelante de obras de literatura y de ciencia.

Con todo, los idiomas que se acabaron convirtiendo en el francés, el alemán, el español, el italiano y el inglés oficiales fueron inventados en gran parte. En general, fueron el resultado de combinar elementos de las diversas lenguas habladas en una región y de normalizar la gramática.[65] Además, cuando una lengua común se acababa aceptando, creaba su propio mito de permanencia. La gente la acababa viendo como su lengua ancestral y como el lazo cultural que la mantenía unida.

Conseguir que todo el mundo hablara y leyera la nueva lengua exigió crear un sistema educativo nacional en cada país. La implantación de éste suponía fijar unas normas fiables y previsibles sobre qué se debía aprender y cómo se debía impartir. La unificación de la educación nacional fue un fenómeno de la Edad Moderna totalmente nuevo que ayudó a forjar una conciencia nacional. Puesto que cada generación de escolares aprendía las mismas materias, de la misma manera y en una misma lengua, la gente pronto empezó a creer que tenía en común una experiencia y un destino. En una reflexión sobre el éxito de la enseñanza pública en su país, un ministro francés de Educación comentó:

> Podía mirar el reloj en cualquier momento del día y decir si cada niño de Francia de una edad dada estaba haciendo divisiones, leyendo a Corneille o conjugando [...] verbos.[66]

El establecimiento de una lengua común y de un sistema educativo universal sólo fue el principio de la intervención del Estado nacional en los asuntos de los ciudadanos. La misión del Estado moderno es crear un entorno totalmente racionalizado que pueda optimizar el intercambio libre de propiedades en una economía de mercado. Se deben llevar registros de todos los ciudadanos. Se deben expedir partidas de nacimiento, matrículas escolares, permisos de matrimonio, certificados de defunción y pasaportes. Se deben recaudar impuestos y los ingresos del Estado se deben distribuir. Los ejércitos necesitan instrucción, alojamiento y pertrechos. Se deben fijar normas para regularlo todo, desde la calidad de los alimentos y los medicamentos hasta la calidad del medio ambiente. Ni siquiera la reproducción de la cultura se deja al azar o al capricho de los entes locales. Se deben construir museos, sufragar monumentos, señalar y conmemorar fechas históricas y crear parques para el recreo y el ocio. La lista es prácticamente interminable.

El reconocimiento formal del derecho soberano de los Estados territoriales en el derecho internacional se dio en la forma de un acuerdo

de paz en 1648 que puso fin a la Guerra de los Treinta Años entre luteranos, calvinistas y católicos. La Paz de Westfalia reconocía las diferencias irreconciliables entre las diversas sectas del cristianismo, otorgaba a las autoridades territoriales potestad sobre las cuestiones religiosas dentro de su jurisdicción y limitaba el derecho de otros países a intervenir en lo que a partir de entonces se consideraría un asunto interno de cada país. Aunque los puntos esenciales de la Paz de Westfalia fueron modificados en los tres siglos posteriores, siguieron siendo prácticamente los mismos hasta el final de la Segunda Guerra Mundial.[67]

El tratado reconocía que el mundo está constituido por Estados autónomos e independientes y que cada Estado tiene soberanía sobre un territorio estable y sobre sus asuntos internos. Además, todos los Estados se hallan en pie de igualdad y no existe ninguna autoridad por encima de ellos. Por último, se espera que todos los Estados territoriales miren por sus propios intereses y, si bien son libres de establecer relaciones diplomáticas y acuerdos bilaterales o multilaterales entre sí, también tienen derecho, si es necesario, a hacer uso de la fuerza para dirimir disputas.[68]

Durante un tiempo, los intereses de las monarquías que regían los nuevos territorios coincidieron con los de la burguesía y la naciente clase capitalista. Para consolidar su poder, los nuevos poderes del Estado necesitaban generar ingresos. Había que crear ejércitos, construir barcos, fabricar armas y formar burocracias administrativas para controlar el territorio y colonizar otras tierras. Por lo tanto, a las monarquías les convenía estimular la actividad económica interior.

Por su parte, los fabricantes y los comerciantes querían reformas que aceleraran la transición al libre comercio en los mercados nacionales. Deseaban abolir las restricciones legales y tradicionales que impedían la movilidad laboral, querían que las autoridades velaran por el cumplimiento legal de los contratos comerciales, y presionaban para que se mejoraran las comunicaciones y el transporte terrestre, fluvial y marítimo para acelerar el comercio y expandir su alcance geográfico. También deseaban una autoridad política centralizada que normalizara los pesos y las medidas y creara una sola moneda con el fin de reducir los costes de las transacciones y acelerar la actividad comercial. Las autoridades monárquicas estaban más que dispuestas a llevar a cabo estos cambios y a respaldar las reformas con todo el poder coercitivo del Estado, porque al Estado también le interesaba crear unas condiciones favorables para el desarrollo de un mercado nacional.

No obstante, las políticas mercantilistas de los nuevos regímenes acabaron abriendo una brecha insalvable entre la nueva clase capitalista y los gobiernos. Los Estados, que se habían propuesto acumular metales preciosos —oro y plata— para financiar su gasto interior y sus aventuras exteriores, llegaron a la conclusión de que la mejor manera de llenar sus arcas era favorecer el comercio exterior en detrimento del interior. La estrategia para ello consistía en regular la producción interior para obtener productos de calidad a precios bajos y venderlos después en el extranjero a unos precios superiores, pagaderos en metales preciosos.

De acuerdo con este plan, las colonias de ultramar se veían obligadas a producir únicamente materias primas para exportarlas a la metrópoli a bajo precio y a comprarle a ella los productos acabados a unos precios inflados. Las colonias tenían prohibido manufacturar productos para uso doméstico o para comerciar con otros países, y el incumplimiento de esta prohibición estaba penado con severidad.

El comercio exterior beneficiaba a los comerciantes dedicados a la exportación, pero a costa de los fabricantes domésticos. El aumento del comercio exterior contribuyó a expandir el mercado interior para los productos manufacturados, pero hubo gobiernos, como el británico, que acabaron imponiendo límites al volumen de producción doméstica para mantener artificialmente elevados los precios para la exportación en perjuicio de los fabricantes.[69]

La joven clase capitalista prefería el libre comercio y los mercados abiertos, creyendo que era la mejor manera de aumentar la producción, los márgenes y los beneficios. El campesinado, los obreros urbanos pobres y la creciente clase media sufrían las consecuencias del alza de los precios de los productos domésticos. Por otro lado, también sufrían la carga del aumento de los impuestos para financiar el gasto del gobierno en ejércitos, armamento y guerras.

A finales del siglo XVIII la ruptura entre la naciente clase capitalista y las monarquías era irreversible. El 17 de junio de 1789, unos diputados del tercer estado, o pueblo llano, retaron al rey Luis XVI estableciendo su propia Asamblea Nacional o Parlamento y exigiendo una Constitución francesa. Unos meses más tarde, los radicales promulgaron la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, en la que se afirmaba, entre otras cosas, que «el principio de toda soberanía reside esencialmente en la nación. Ningún órgano, ni ningún individuo, pueden ejercer una autoridad que no emane expresamente de ella».[70]

De un plumazo, el poder otorgado por la gracia de Dios y heredado por la realeza quedó destronado. En adelante, la soberanía residiría en «la nación». Y ¿quiénes formaban «la nación»? Los ciudadanos. Y ¿quiénes eran los ciudadanos? Eran quienes tenían una vida en común y estaban unidos por un pasado colectivo y un destino futuro. En Francia, el ciudadano, la nación y el Estado se unieron en un solo ente de gobierno. En adelante, el gobierno iba a ser del pueblo, por el pueblo y para el pueblo.

La Revolución francesa estuvo muy influenciada por Estados Unidos de América, que ya había llevado a cabo con éxito su propia revolución por los derechos del pueblo. Los estadounidenses y los franceses se habían embarcado en un experimento político nuevo y radical del que había muy pocos precedentes. Según el historiador Anthony D. Smith:

> En épocas anteriores era inconcebible movilizar al pueblo para que participara en el centro mismo de la política, como lo era la necesidad de que los hombres, y menos aún las mujeres, fueran «ciudadanos» activos y conscientes en lo político. En consecuencia, tampoco había interés en ofrecer una infraestructura y unas instituciones que tuvieran presentes las necesidades y los intereses de los ciudadanos.[71]

Cuando la euforia por haberse declarado soberanos amainó, los franceses acordaron definir de una manera más restrictiva al ciudadano, «limitando los derechos políticos a los hombres con propiedades y con formación».[72] Los estadounidenses, los ingleses y la mayoría de los nuevos Estados nacionales de los siglos XVIII y XIX hicieron lo mismo. Puesto que se daba por sentado que la *raison d'être* del Estado nacional era proteger los derechos de propiedad de sus ciudadanos, tenía sentido otorgar el derecho de voto únicamente a los «hombres» que tuvieran propiedades.

La gran transición a los Estados nacionales modernos que empezó con Inglaterra, Estados Unidos y Francia, se extendió con rapidez a otras partes de Europa en el siglo XIX y principios del XX. Al inventar una narración y una identidad comunes que abarcaban una gran extensión geográfica, los Estados nacionales crearon la reorientación psicológica para extender el abrazo empático hasta mucho más allá de las relaciones de parentesco e incluir a otros pueblos antes dispersos. Las personas empezaron a considerarse inglesas, francesas, estadouniden-

ses, etc., y a hallar una base emocional común con sus compatriotas. Los ingleses se identificaban con los ingleses, los franceses con los franceses y los estadounidenses con los estadounidenses. Con independencia de sus deficiencias, los Estados nacionales se convirtieron involuntariamente en el caldo de cultivo de una amplísima expansión de la sensibilidad empática. Aunque el llamamiento al patriotismo trazaba una línea muy clara entre «nosotros» y «ellos», dentro de las fronteras nacionales extendió el impulso empático entre los ciudadanos «de ideas afines» que ahora creían tener una historia y un destino en común.

La revolución de la conciencia de principios de la Edad Moderna

En comparación con la historia geológica e incluso con la breve historia del ser humano en la Tierra, el medio milenio que se extiende entre el final de la Edad Media y el inicio de la Edad Moderna no ha sido más que un instante en el tiempo. Pero en aquel período que abarcó menos de veinticinco generaciones, la conciencia humana se expandió más que en ningún otro período durante los 175.000 años que el ser humano lleva sobre la Tierra.[73]

Una parte muy pequeña de la humanidad formada por unos pocos privilegiados —en su mayoría de las clases medias urbanas de movilidad ascendente— empezaron a pensar de una manera totalmente moderna. El espíritu humano experimentó una metamorfosis: de sirviente obediente que no disentía de la voluntad colectiva y ocupaba un eslabón predeterminado en la gran cadena del ser que descendía desde las puertas del cielo hasta las profundidades abrasadoras del infierno, el ser humano pasó a ser un individuo soberano y autónomo que interactuaba en un plano de igualdad, establecía vínculos de fraternidad y estaba comprometido con la búsqueda de la felicidad individual y del progreso humano.

Hasta no hace mucho, los historiadores habían escrito muy poco sobre los cambios psicológicos que han transformado la conciencia humana y habían preferido dedicarse a los actos de los grandes hombres, a las glorias militares, a los avances económicos y a las reorganizaciones políticas. Pero, por fortuna, la otra vertiente de la experiencia humana —el desarrollo de la conciencia personal y la extensión de la expresión empática— se ha descrito y conservado con detalle en las narraciones literarias.

Los cambios sutiles y no tan sutiles en la redacción de las autobiografías nos abren una ventana a los cambios en la concepción de la individualidad y en la evolución de la conciencia humana durante este período tan decisivo de la historia. Aunque las *Confesiones* de Agustín de Hipona fueron un caso singular —el primer intento verdadero de escribir lo que se podría calificar de autobiografía— el género literario del que Agustín fue precursor tenía poco interés para otros estudiosos. Entre los años 500 y 1400 sólo se escribieron unas diez obras autobiográficas de renombre.[74] La autobiografía encuentra el terreno más abonado en la cultura urbana alfabetizada. Cuando la sociedad urbana se derrumbó con la caída del Imperio romano, la conciencia de la propia identidad y la introspección que este entorno había fomentado también empezaron a caer. Por otro lado, la visión cristiana del mundo en la época oscura de la Edad Media, con su cosmología sólidamente integrada —la gran cadena del ser— que unía a señores feudales, burgueses, clero, caballeros y siervos en una colectividad dotada de una rígida estructura jerárquica donde las responsabilidades y los roles de todos estaban claramente prefijados, tampoco alentaba la expresión personal propia de la autobiografía. Las pocas autobiografías que se escribieron eran narraciones pretenciosas de figuras religiosas que llevaban una vida cristiana y que, en el fondo, no eran más que caricaturas rígidas de la imagen ideal del fiel servidor de Dios en la Tierra.

Pero a mediados del siglo XVII el género autobiográfico experimentó un bum. En su libro *The Value of the Individual: Self and Circumstances in Autobiography*, Karl J. Weintraub, historiador y profesor de la Universidad de Columbia, señala que en las autobiografías de Giambattista Vico, Edward Gibbon, Jean-Jacques Rousseau y Johann Wolfgang von Goethe hay una línea de progresión en la conciencia personal y en la expresión empática que caracteriza el periodo que desemboca en las revoluciones estadounidense y francesa y en los inicios de la Edad Contemporánea a principios del siglo XIX.

En su autobiografía publicada en 1728, el erudito italiano Giambattista Vico confesaba al lector su creencia de que la naturaleza humana no está predeterminada por Dios ni por el destino, de que es el resultado de un proceso en constante evolución en el que el ser humano crea su propia realidad y transmite las lecciones que ha aprendido a la siguiente generación, que las aprovechan para formar su propia vida y su propia historia. Debemos tener presente que ésta fue una contri-

bución excepcional para su época. En cierto sentido, las ideas de Vico anuncian la noción del progreso evolutivo humano que sería replanteado con tanta elocuencia por el aristócrata francés Condorcet a finales del siglo XVIII, en la época de la Revolución francesa.

En su autobiografía, Vico introducía la idea radical de que la mejor manera de entender el pasado y la evolución del periplo humano es entrar literalmente en el espíritu de los grandes pensadores de antaño e intentar identificarse con su vida personal, imaginando lo que sentían y pensaban, en el contexto de su propia época. Aunque no empleaba el término *empatía* —para ello habría que esperar dos siglos más—, sí que expresaba la noción de que cada vida se vive en el contexto de las personas con las que interactuamos, ya sea en el presente o en el recuerdo de tiempos pasados. Mediante la identificación empática entendemos las «autobiografías» de otras personas y, en consecuencia, también entendemos mejor la nuestra.[75]

El historiador Edward Gibbon, autor de la gran obra *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, veía la historía del mismo modo que veía su propia vida. Después de todo, la historia colectiva de nuestra especie está formada por historias personales. Como Vico, Gibbon rechazaba el concepto de destino y prefería pensar que la historia es una cuestión mucho más personal constituida por idiosincrasias personales, circunstancias aleatorias y encuentros fortuitos que interactúan con un entorno y con un contexto social en constante cambio. El ser humano se inventa a sí mismo sobre la marcha, tanto en un sentido autobiográfico como en un sentido histórico colectivo. Creamos nuestras historias personales y unas narraciones cosmológicas grandiosas que se realimentan mutuamente en un proceso evolutivo que es la definición misma de la historia humana.[76] Se trataba de una tesis muy chocante para su época.

La primera autobiografía plenamente moderna fue escrita por el genial Jean-Jacques Rousseau, el infatigable crítico francés de la Ilustración europea. Escrita entre 1764 y 1770, su obra *Confesiones* es, en muchos aspectos, lo contrario de la de Agustín de Hipona. Mientras que la motivación de Agustín era confesarse ante Dios para lograr la redención, la de Rousseau era totalmente laica. Su pretensión era abrir su alma a los hombres con la esperanza de que entendieran el núcleo de su ser interior y acabaran amándolo. Rousseau se muestra impasible en su relación con Dios. Creyéndose bueno por naturaleza, porque se ha mantenido fiel a su «ser natural», escribe sin ningún reparo: «Yo,

que siempre me he creído, y bien considerado, aún me creo el mejor de los hombres».[77]

Rousseau creía que todos los seres humanos nacen siendo buenos y que la sociedad los descarría.[78] Curiosamente, en sus *Confesiones*, Rousseau hacía uso una y otra vez de esta regla general para absolverse de cualquier falta moral, sosteniendo que sus intenciones siempre habían sido fieles a sus instintos naturales más profundos, por lo que la culpa de cualquier injusticia que otros pudieran querer atribuirle debía recaer, en última instancia, en la sociedad corrupta en la que vivía.

Rousseau quiso dejar muy claro qué le había motivado a escribir sus *Confesiones*: «Resolví formar con ellas una obra única, por su veracidad sin par, a fin de que a lo menos una vez siquiera pudiese verse a un hombre tal como es interiormente».[79] Incluso llegó a jactarse de revelar más cosas de sí mismo que cualquier otro en toda la historia. Rousseau estaba convencido de que si los demás pudieran conocer su verdadero ser —un hombre de bondad natural— acabarían amándolo.[80]

Por un lado, en Rousseau tenemos a un hombre con un gran ego, la clase de ego que sólo podía surgir del interés por el yo de la Edad Moderna. Era un ego que parecía no tener límites, aunque probablemente él habría dicho que sólo se limitaba a ser honesto. En una ocasión comentó: «No soy como ninguno de cuantos he visto, y me atrevo a creer que no soy como ninguno de cuantos existen. Si no soy mejor, a lo menos soy distinto de ellos».[81] También escribió: «Preferiría caer en el olvido del género humano que ser visto como un hombre común».[82] En una carta destinada a un confidente se lamentaba: «La Providencia ha errado; ¿por qué ha decretado que naciera entre los hombres pero siendo de una especie diferente a la del resto de la humanidad?».[83] Un psicoanalista contemporáneo diría que Rousseau era un narcisista atrapado en sus delirios de grandeza.

Por otro lado, la lectura de sus *Confesiones* revela una profunda sensación de soledad y el anhelo de intimar con otros y de sentirse unido a ellos. Dice a sus lectores: «Mi mayor deseo ha sido ser amado por todos aquellos que se han acercado a mí».[84]

Quizás el hecho de que su madre hubiera muerto al darle a luz riñera su existencia con la sensación de que su vida tenía que ser especial para compensar aquella pérdida. Una pérdida que pudo haber contribuido a su necesidad apremiante de hallar el amor y el afecto que a causa de ella se le habían negado.

Rousseau da la impresión de ser un hombre brillante, atribulado y complejo. Un hombre a quien el lector realmente llega a conocer y a sentir en el plano emocional, algo que ninguna autobiografía anterior había conseguido. Al lector le acaba desagradando su carácter presuntuoso, pero siempre con cierta compasión por las circunstancias muy adversas que marcaron su vida.

Por ejemplo, en uno de los pasajes más reveladores de *Confesiones*, Rousseau recuerda el «insoportable peso del remordimiento» por un incidente de su infancia en el que culpó a una joven criada inocente de haber robado una cinta de la que, en realidad, se había apropiado él. Rousseau explica que había cogido la cinta para dársela a ella y que cuando iba a entregársela en señal de afecto le preguntaron de dónde la había sacado. Según relata, «me excusé con la primera persona que se me ocurrió».[85]

¿Qué niño no se ha encontrado en una tesitura similar? Sin embargo, Rousseau intenta justificar su falta diciendo que sus intenciones eran buenas, que sólo quería expresar su cariño por la niña en forma de obsequio. «Nunca ha estado la malicia más lejos de mí que en aquel cruel momento.»[86] Por no tener que soportar la vergüenza de confesar aquel mal acto, culpó a otra persona. También casi todos hemos pasado por algo así. Pero cuando Rousseau reflexiona sobre aquel incidente ya de adulto, perdemos todo sentimiento de empatía y de compasión hacia él, porque, en lugar de asumir su responsabilidad, insinúa:

> Si el señor De la Roque me hubiese llamado aparte y me hubiese dicho: «No perdáis a esta pobre niña; si sois culpable, confiádmelo a mí», inmediatamente me hubiera echado a sus plantas, estoy seguro de ello; mas no hicieron sino intimidarme cuando debían haberme alentado.[87]

Quizá. Pero para un lector contemporáneo suena a ejemplo clásico de culpar a los demás dos veces: primero a la niña, después a «la sociedad».

Donde Rousseau acaba perdiendo toda credibilidad, además de la empatia y el afecto que tanto espera de sus lectores, es cuando explica una parte muy secreta de su vida anterior y que pocos conocían. Aquel gran hombre, cuyo *Emilio* había electrizado a los lectores europeos con su enfoque compasivo de la educación de la juventud, confesaba haber abandonado a sus cinco hijos en orfanatos justo después de que nacieran. Rousseau intenta justificar cada caso de abandono con unas

explicaciones que rozan el esperpento. En el caso del primer hijo, llega a decir:

> [Quien] más enriquecía la Casa de Expósitos era siempre el más aplaudido [...] [y me dije]: «Ya que son éstas las costumbres del país, cuando se vive en él bien pueden seguirse».[88]

Más adelante, a medida que los abandonos se acumulan, Rousseau se defiende diciendo que, al dejar que el Estado se haga cargo de la educación de sus hijos, simplemente se atiene a las recomendaciones de Platón a este respecto.[89] Sintiéndose un hombre moral, la personificación misma del hombre guiado por su corazón y sus instintos naturales, no puede aceptar la simple verdad de que un padre no suele abandonar a sus hijos ni siquiera en estado natural. De existir algún «instinto natural» es casi seguro que el primero de la lista sería el de proteger y cuidar a los propios hijos. Pero Rousseau se niega de plano a asumirlo diciendo:

> Lo siento así y lo digo abiertamente; no es posible. Jamás, ni un solo instante de su vida ha podido ser Jean-Jacques un hombre sin sentimientos, sin entrañas, un padre desnaturalizado. Habré podido engañarme, mas no endurecerme.[90]

¿De verdad se creía inocente? ¿O estaba engañando a sus lectores, o acaso se engañaba a sí mismo, a pesar de decir que no era así? Sin embargo, aun con todas sus justificaciones psicológicas, lo que no se puede negar es su necesidad casi obsesiva de amar y de ser amado, y de establecer lazos de fraternidad con la humanidad.

El lector cierra las *Confesiones* de Rousseau con la impresión abrumadora de que aquel hombre iba en busca de una experiencia empática oceánica, a pesar de que errara en muchos aspectos de su vida. El resumen que hace Weintraub de Rousseau es la crónica de un hombre capaz de apreciar la importancia de la empatia, una empatia que en momentos decisivos de su vida no fue capaz de expresar:

> Desea poder leer los corazones de sus semejantes. A cambio, quiere hacer su alma transparente a los ojos del lector. Un hombre debería «asomar el corazón a su rostro» [...]. Deseaba alcanzar con los hombres y, sobre todo, con las mujeres, el éxtasis de la comunión no mediada, inmediata y sin trabas que, en ocasiones, tuvo el privilegio de sentir con la naturaleza [...]. En esos momentos se sentía completo, una parte armo-

> niosa de un todo más grande. En esos momentos nada le hacía falta, ni siquiera las palabras [...]. Una simple exclamación: «¡Oh, naturaleza! ¡Oh, madre!», era la expresión más plena de su corazón desbordante.[91]

Muy oportunamente, la autobiografía del gran filósofo y científico alemán Johann Wolfgang von Goethe, *Aus meinem Leben: Dichtung und Wahrheit* [*Poesía y verdad*], publicada en 1808 y actualizada continuamente hasta 1831, sobresale en los inicios de la modernidad como el mejor intento de reconciliar el racionalismo de la Ilustración y la cosmología mecanicista ensalzados por Descartes y por Newton en el siglo XVII, con los inicios de la reacción romántica encabezada por Rousseau y otros autores en el siglo XVIII. Si se hubiera de elegir a la persona que más ha encarnado la sensibilidad empática universal y la visión cosmopolita del mundo, Goethe estaría entre las primeras. Goethe se habría sentido totalmente a gusto con los teóricos de las relaciones de objeto, con los teóricos del apego y con los filósofos de la experiencia corpórea que trabajan a la vanguardia de la investigación en el campo de la psicología cognitiva.

Hace más de doscientos años, Goethe veía el mundo, la naturaleza y la evolución de la conciencia humana igual que los ve la actual generación que habita en el mundo tan cosmopolita del siglo XXI. Aunque era un hombre de su tiempo, bien se le podría dar, con todo merecimiento, el título de «hombre de todos los tiempos».

Para Goethe, la individualidad de una persona surge de las relaciones de las que forma parte, tanto en el seno de la naturaleza como en la sociedad. Cada uno de nosotros es un individuo único, pero esa singularidad no se debería equiparar a autonomía. Lo que de verdad nos hace únicos es que cada uno de nosotros lleva consigo las relaciones y los encuentros que lo han conformado como ser social. Estas relaciones tienen su origen en nuestra conexión inseparable y profunda con la naturaleza. Surgimos de la naturaleza y a ella regresamos. Entre el nacimiento y la muerte no dejamos de incorporar la naturaleza a nuestro ser y de volver a liberarla. Goethe escribe: «Estamos rodeados y abrazados por ella [la naturaleza], incapaces de salirnos de ella, incapaces de penetrar en ella a una mayor profundidad».[92]

A Goethe le fascinaba el hecho de que cada ser sea único y, aun así, forme parte de una sola unicidad. «Cada una de sus creaciones [de la naturaleza] tiene su propio carácter [*Wesen*] [...] y aun así todas se unen en el todo.»[93]

Goethe difería de Descartes, Newton y demás pensadores de la Ilustración, cuyos modelos cosmológicos hablaban de un mundo de puro ser, orquestado por fórmulas matemáticas fijas y regido por unos principios mecanicistas estrictos. Él veía una naturaleza en estado de constante fluidez, siempre cambiando y evolucionando, creando nuevas formas y realidades. No le asombraba la constancia de la naturaleza, sino su novedad. Era una naturaleza llena de sorpresas, una fuerza creativa. Aunque nuestra vida está limitada por leyes físicas y biológicas, no está predestinada como si fuéramos autómatas y ejerce diversos niveles de libertad. Reflexionando sobre la naturaleza que conoce, Goethe escribe:

> De nada le sirve la permanencia y maldice lo que no se mueve [...]. Suelta a sus criaturas de la Nada sin decirles de dónde vienen ni adónde van. Deja que corran; ella sabe el camino.[94]

Goethe creía que el propósito de vivir era enriquecer la vida y que el hombre tiene un don especial para apreciarla —una conciencia elevada— y para cuidar de todo lo que está vivo. Él mismo contemplaba su vida en este contexto.[95] Por su profundo amor a la naturaleza y a su abundante diversidad, Goethe participaba de la vida sin enjuiciarla. Sabía que la naturaleza no es pecadora ni depravada, ni algo que explotar con ánimo utilitarista: es una comunidad que vive y respira, y que se rige por la reciprocidad. Respirar la naturaleza, inspirarla y espirarla, es la manera de incorporarla y de permanecer conectado al todo.

Profundizar estas conexiones exige algo más que tolerar y aceptar la individualidad de los demás. Exige prestar atención a cómo sentimos o experimentamos a los demás y a cómo nos sienten ellos a nosotros. Nos conocemos a nosotros mismos al vernos con los ojos de otros:

> Nuestros semejantes nos sirven mejor porque tienen la ventaja de compararnos con el mundo desde su punto de vista, lo que les permite conocernos mejor de lo que nosotros nos podemos conocer. Por eso he atendido con detenimiento, en los años de mi madurez, al modo en que los demás me ven para ver mi interior con más claridad a través de ellos y en ellos, como si fueran espejos.[96]

Para Goethe, verse uno mismo con los ojos de otro era un proceso recíproco cuyo objetivo era «conocer la condición de los demás, sentir

el modo específico de cualquier existencia humana y compartirla con placer».[97] Mediante este proceso empático continuo, uno se forma y se informa a sí mismo y contribuye a formar el mundo de los demás. Aunque «asimilar el mundo» mediante la introspección es importante para este proceso, sólo es un medio para alcanzar la meta superior de conectarse con las realidades más profundas que conforman la unidad de la naturaleza.

Así pues, Goethe rechazaba de plano la actitud de «mirarse el ombligo» o ensimismarse, porque conduce a la regresión en lugar de a la trascendencia, y optó por vivir participando plenamente en el mundo. Escribió: «Y es que el que sabe cómo asimilar el mundo y luego "hablarle" [*auszusprechen*], es un poeta».[98]

Goethe resumió así su propia vida y lo que creía que era la vida en sí:

> La hermosa sensación de que sólo la humanidad unida es el hombre verdadero y de que el individuo separado sólo puede estar alegre y feliz cuando tiene el coraje de sentirse parte del todo.[99]

En Goethe vemos la secularización del impulso empático como parte inseparable de una experiencia corpórea que no sólo incluye la sociedad humana, sino la naturaleza toda. El alcance de su visión empática es plenamente universal.

La autobiografía nos ofrece un medio muy importante para observar los cambios habidos en la conciencia humana entre la Baja Edad Media y la Edad Moderna. Pero hay otras formas de literatura —especialmente la de ficción— que aún son más reveladoras de los cambios profundos en la cognición humana que han dado origen a la mente moderna y al crecimiento de la expresión empática.

Como Erich Kahler observa con acierto, la historia de la narración es un «proceso de interiorización [...] consistente en traer paulatinamente el material narrado a la Tierra para infundirle un alma humana».[100] Las primeras grandes narraciones eran cosmogonías y teogonías que poco a poco fueron incluyendo la descripción de sucesos terrenales.

Las mitologías narran la historia de la vida tribal y están pobladas de espíritus y dioses. Las primeras epopeyas —como la *Odisea*, la *Ilíada* o la *Eneida*— son narraciones de transición que empiezan a introducir héroes humanos con cualidades casi divinas. Describen sucesos destacados del pasado de una forma idealizada y aún suelen contener

algunas referencias mitológicas. También los relatos bíblicos hacen referencia a sucesos históricos con buenas dosis de temas mitológicos.

La humanización de la narración es un proceso muy gradual que proporciona una descripción progresiva del despertar de la conciencia humana desde la niebla de una conciencia colectiva indiferenciada. Las primeras epopeyas sólo contienen referencias dispersas a sucesos históricos reales, como listas de nombres de batallas, relaciones de naves en la *Ilíada* o genealogías en el caso de la Biblia. La tragedia griega introduce los sentimientos humanos y actúa como vehículo para que el público desahogue sus emociones, sienta empatia con los apuros de los protagonistas y llegue a una catarsis emocional en las escenas finales. La tragedia griega fue la primera forma literaria que proporcionó un espacio teatral para una experiencia empática colectiva. La era cristiana introdujo homilías pensadas para atraer a los oyentes al redil o para fortalecer las creencias de quienes ya formaban parte del rebaño.

Sin embargo, hubo que esperar a la invención del romance o libro de caballerías en la Baja Edad Media para ver unos relatos creados para despertar emociones por puro entretenimiento. Aunque en aquella era marcada por la conciencia teológica seguían predominando los relatos moralizantes, ahora tenían que competir con los libros de caballerías. Los relatos románticos de caballeros andantes aparecieron en una Europa recién urbanizada que iba dejando atrás las formas de vida agraria de la sociedad feudal. Aquellos relatos gustaban mucho a la burguesía incipiente de las ciudades y ejercían un atractivo muy parecido al de las historias de *cowboys* del siglo XX, cuando el Lejano Oeste ya era un recuerdo distante. Los dos géneros apelaban al anhelo humano de escapar de los confines de la vida urbana para sentir, aunque fuera a través de otras personas, la audacia y la excitación de un pasado idealizado.

Según Kahler, el hecho de que «la narración se había vuelto *simbólica*» era más importante que la temática en sí.[101] A través de la trama de un relato dado, el lector podía comparar otra época de la historia con la suya y evocar una respuesta emocional que reflejara la comparación. Esa misma experiencia le hacía consciente de que las personas de otras culturas y otras épocas podían pensar, sentir y actuar de una manera distinta, toda una revelación a finales de la Edad Media que ampliaba la noción que pudiera tener el lector de la diversidad y el carácter relativo de la experiencia humana.[102]

Los libros de caballerías formaron la base psicológica para el surgimiento del gran género literario de la Edad Moderna: la novela. La ma-

yoría de los historiadores de la literatura están de acuerdo en que la primera novela moderna fue el *Don Quijote* de Cervantes, publicada en España en 1605. Curiosamente, la novela de Cervantes pretendía ser una parodia de los libros de caballerías. Pero lo que ofrece va mucho más allá.

El protagonista, Alonso Quijano, un hidalgo cuya edad «frisaba [...] con los cincuenta años», se acaba obsesionando con los libros de caballerías y decide hacerse caballero andante. Se equipa con unas armas «tomadas de orín y llenas de moho», se llama a sí mismo don Quijote de la Mancha, y se dispone a salvar el mundo. Sus aventuras idealistas, incluyendo el ataque a los molinos, creyéndolos gigantes a los que debe dar muerte, pretenden ser muy divertidas y al mismo tiempo ridículas. Pero, en la narración, el lector acaba viendo que don Quijote no es sólo un hombre de buena fe y más bien torpe, sino también una alma sensible que sólo desea que su vida tenga sentido.

El *Quijote* es la primera narración que expresa temas humanos universales relatando la historia de una persona. Con ello dio origen a la novela como género literario. Lo que hace que el *Quijote* y las novelas que lo siguieron en los siglos posteriores sean tan fascinantes es que los personajes son ficticios, pero las circunstancias en las que se encuentran, las situaciones que viven y las vidas que llevan son tan vívidas por su contenido emocional que pueden crear una realidad en la que el lector se acaba sumergiendo.

Aunque los personajes heroicos están orientados a la acción, tienen poca o ninguna vida interior. Son aquello que hacen. Sus actos son valientes y, por ello, virtuosos, pero rara vez se nos dice qué es lo que sienten. Son simples, sin complejidades, debilidades ni ambigüedades. Ven las cosas en blanco y negro, y son incapaces de percibir los matices de la conducta ajena porque carecen de introspección para examinar la suya.

En cambio, los personajes creados en la gran era de la ficción que ha llegado hasta el siglo XX son seres humanos cada vez con más cuerpo, cuyas vidas y luchas reflejan las nuestras. La novela reorienta al lector hacia la acción interna de la psique de los personajes. El autor nos pide que entremos en su mundo de pensamientos, emociones y conductas, y que nos identifiquemos con ellos *como si* fuéramos ellos. La novela es más que puro entretenimiento. Es el primer instrumento de aprendizaje creado para explorar sentimientos humanos universales en forma de narraciones.

La evolución del género novelesco en los últimos cuatro siglos está marcada por una exploración cada vez más profunda de la psique humana, desde la descripción más bien enjuta de don Quijote hasta los matices de la psique de Raskolnikov en *Crimen y castigo*, de Dostoievski. Los personajes son cada vez más individualizados, más reales y complejos, reflejando la creciente sensación de conciencia personal de cada generación de lectores. A su vez, la novela ha ayudado a los lectores a ser más conscientes de su propia individualidad haciéndoles vivir indirectamente las vidas de unos personajes ficticios.

Al ofrecer a generaciones sucesivas de lectores unos personajes más complejos, ambiguos y cargados de emociones con los que identificarse y a los que compadecer o emular, las novelas abrieron las puertas de las emociones humanas a millones de personas para que pudieran explorar ámbitos de la realidad totalmente nuevos y universalizar el impulso empático más allá de lo experimentado por ninguna generación anterior.

La importancia de la novela para la transformación de la conciencia humana no ha recibido toda la atención que merece hasta hace muy poco. Nancy Armstrong, escritora y profesora de inglés de la Universidad de Duke, se halla entre el número cada vez mayor de especialistas que dudan mucho que

> el individualismo pudiera haberse formado y extendido en Occidente con tanta rapidez y contundencia si la novela no hubiera traducido este concepto a una forma narrativa.[103]

Los personajes de las primeras novelas se esforzaban por conocer los sentimientos más íntimos de otras personas y por expresar a esas personas sus propios sentimientos. Es como si las novelas mismas fueran un espejo de la transformación que ha ido experimentando el mundo de la no ficción a medida que las personas se han esforzado de una manera similar por explorar los sentimientos propios y ajenos. Este período estuvo marcado por una exploración interna de la psique en un viaje tan azaroso como los de los grandes exploradores de la época que daban la vuelta al globo navegando los océanos.

En *La vie de Marianne* de Pierre de Marivaux, publicada por entregas a partir de 1731, la protagonista, Marianne, dedica páginas enteras a describir con todo detalle el ser emocional de dos mujeres muy importantes en su vida, *madame* Dorsin y su benefactora, *madame* de Miran. Después de hacerlo, se encoge de hombros y admite: «Tanta des-

cripción me altera». Marianne se siente profundamente inepta por no saber expresar plenamente lo que siente por aquellas damas, al menos con palabras. Se lamenta así:

> Se puede trazar un retrato con pocas palabras, pero reproducir todos los detalles con fidelidad [...] es una tarea interminable [...]. Cuando os digo que voy a haceros un retrato de estas dos damas, quiero decir que os mostraré algunos de sus rasgos. No sabría describir lo que es una persona en su totalidad; al menos no me parece posible hacerlo. Conozco a las personas con las que vivo mucho mejor de lo que puedo describirlas; hay cosas en ellas que no puedo señalar lo suficiente para expresarlas y que sólo percibo yo, nadie más. O si las expresara, lo haría mal; los sentimientos son cuestión tan compleja, tan delicadamente precisa, que se pierden en la confusión en cuanto interviene la reflexión. Entonces ya no sé por dónde asirlos para poderlos expresar; así que están en mí, pero no los poseo.[104]

Los pasajes de *La vie de Marianne* son muy reveladores. Ésta es la primera vez que un protagonista describe con tanta precisión los matices del ser emocional de otros personajes, aunque se desespere por no estar a la altura de esta tarea.

La lucha muy personal de Marianne por entender el origen de sus propios sentimientos y por poseerlos y expresarlos con palabras y emplearlos en el discurso social, refleja la angustia de la Edad Moderna, cuando generaciones sucesivas tuvieron que lidiar con la transformación de la mente humana desde una conciencia teológica a una conciencia ideológica y psicológica.

Sin una presencia divina ultraterrena que explique la condición humana, el ser humano moderno se da cuenta de que está solo y que únicamente cuenta con su propia mente para saber quién es, por qué está aquí y qué relevancia tiene su vida para él. El surgimiento de la persona consciente de sí misma va acompañado de la secularización de la conciencia humana. En adelante, el ser humano se deberá replantear el significado de la «naturaleza humana» entablando un diálogo interno con su propia conciencia y un diálogo social con la conciencia colectiva.

Capítulo 9

EL PENSAMIENTO IDEOLÓGICO EN LA ECONOMÍA MODERNA DE MERCADO

A comienzos de la Edad Moderna circulaban diversas «ideas» sobre el carácter de la naturaleza humana. Todas ellas competían entre sí por conseguir la atención y aceptación pública, y por convertirse en el marco de referencia global de una nueva cosmología: había llegado la era de la «conciencia ideológica». Recuérdese que Hobbes afirmaba que la naturaleza humana es avariciosa y que debe constreñirse mediante un contrato social. John Locke creía que los seres humanos nacían como una *tabula rasa*, salvo en su predisposición a la hora de adquirir propiedades, y que necesitaban ser educados en la vida virtuosa. Rousseau sostenía que los seres humanos nacen buenos por naturaleza, pero corren el riesgo de que la sociedad los corrompa. Jeremy Bentham sugirió que los humanos son criaturas utilitarias que intentan maximizar el placer y minimizar el dolor y que, en consecuencia, crean constructos sociales para conseguir sus deseos y mitigar aquellas cosas de las que se arrepienten. Thomas Jefferson introdujo la idea de que los seres humanos nacen con una predisposición inalienable a vivir con seguridad, felicidad y en libertad, y estableció la noción de que somos criaturas en busca de la realización personal.

Todas estas nociones relativas a la naturaleza humana daban por sentada la idea del individuo como punto cardinal de referencia. Ya por aquel entonces, existía un amplio consenso sobre el hecho de que todas las personas disfrutaban de un sentido único de la conciencia propia.

Al hablar de la conciencia como tal, sorprende el hecho de que el ser humano sea un animal capaz de sentir y al mismo tiempo esté dotado de raciocinio. Así pues, una de las preguntas críticas de la era moderna ha sido cuál de los dos (la capacidad de sentir o el raciocinio) es más relevante a la hora de comprender la «naturaleza humana». ¿Cómo interactúan ambos modelos? ¿Permite uno de ellos una mejor medida de la conciencia que el otro? La era de la conciencia ideológica se

centra en la lucha librada por dos ideas que compiten entre sí sobre qué actividad mental es el auténtico mirador del alma y cuál es el auxiliar (o, peor aún, cuál ejerce como distracción o impedimento).

Los filósofos de la Ilustración mantenían opiniones dispares sobre la cuestión. John Locke, como ya hemos señalado, adoptó el punto de vista de que las sensaciones corporales viajan hasta el cerebro, donde la mente las organiza en forma de ideas y modos racionales de acción. En otras palabras: nuestra mente nos dice cómo sentir. Hume no estaba de acuerdo: defendía que nuestros sentimientos crean nuestras ideas.[1] Primero sentimos las cosas y posteriormente las abstraemos en forma de categorías (gustar, amar, odiar, desear) para, posteriormente, utilizar dichas categorías como metáforas a la hora de interpretar experiencias similares.

Los filósofos de la modernidad temprana se inclinaron (salvo excepciones) hacia enfoques más racionales a la hora de definir la naturaleza humana. Sin embargo, novelistas, dramaturgos y poetas estaban más interesados en dilucidar los recovecos emocionales de la psique y el espíritu humano. Encontraron una gran cantidad de material para sus historias, a medida que la nueva burguesía emergente quedaba embelesada con su propia individualidad y mostraba una curiosidad cada vez mayor sobre el funcionamiento de las emociones humanas.

El creciente interés en la expresión de los sentimientos propios fue, hasta cierto punto, una reacción frente al estricto ascetismo de la teología calvinista. En muchos sentidos, los ascéticos reformistas calvinistas y los filósofos racionalistas de la Ilustración tenían mucho en común. Ambos estaban entregados en cuerpo y alma a encontrar la certidumbre en el universo. Para los protestantes, la certidumbre se encontraba en la teología de la «elección» y en la gracia divina. Para los filósofos de la Ilustración, debía hallarse en la certidumbre de las leyes de la física que gobiernan los movimientos del universo. A todos ellos los unía el repudio de los sentimientos y las emociones, que los reformistas religiosos veían como algo depravado y los filósofos de la Ilustración como algo irracional.

Los calvinistas ascéticos —entregados a la mejora de su vocación— y los filósofos de la Ilustración —igualmente entregados a la tarea de introducir los principios racionales de organización en un bisoño mercado capitalista y en las burocracias en expansión de los gobiernos nacionales— contribuyeron a crear la nueva narrativa cosmológica que gobernaría Europa, América y gran parte del mundo en el siglo XIX. El

nuevo «hombre» de la nueva era estaría solo con su Dios, solo en el mercado y solo en la nueva cultura urbanizada, pero armado con la razón para poder navegar eficientemente en un universo mecanicista operado por las leyes racionales de la física, imbuido en la fe de que la salvación eterna lo esperaba en el otro mundo o que, como mínimo, existía una utopía material esperándolo en la Tierra.

SENTIDO Y SENSIBILIDAD

Al ascetismo severo y al racionalismo austero no les faltarían críticas. Apareció un poderoso movimiento de rechazo (primero evidenciado en lo que los historiadores conocen con el nombre de «la era del sentimentalismo» en el siglo XVIII, y posteriormente en el romanticismo del siglo XIX temprano) que dio lugar a una narrativa contraria, enraizada en la efusión de los sentimientos y las emociones. De las entrañas de estos movimientos de rechazo surgió una gran oleada empática a comienzos de la era moderna que profundizaría y expandiría la oleada empática que había dado comienzo con los humanistas del siglo XVI, en las postrimerías de la Edad Media.

El novedoso interés por las emociones puede verse en la definición cambiante del término inglés *sensible*, que originariamente hacía referencia a la capacidad de percepción y a la habilidad reflexiva del individuo. Ya en el siglo XVIII, la palabra se utilizaba cada vez más en las obras literarias para hacer referencia a los sentimientos y a la habilidad del individuo para expresar emociones refinadas, como también el término «sensibilidad» (*sensibility*).

Si bien los escolares se educan en la idea que el siglo XVIII fue en Europa y en América la edad de la razón, esto es solamente parte de la historia. El siglo XVIII fue mucho más que eso: se convirtió en el terreno en el que se libró un gigantesco tira y afloja entre la razón y la emoción, como dos movimientos sociales muy distintos que competían entre sí por convertirse en la nueva narrativa de una era profana. El autor Louis Bredvold subraya:

> Ya no aceptamos [...] que el siglo XVIII fuera la era de la prosa y la razón; somos muy conscientes de que fue también la era de los sentimientos, un siglo en el que probablemente se derramaron más lágrimas que en el siglo XIX, tanto en la literatura como en la vida.[2]

El difunto abogado y filósofo Owen Barfield observó que el individuo vivió durante este período una «doble vida imaginativa»; la una, presa del «orden y la razón del universo moral y material», la otra de «sensibilidad, en el pequeño universo de sí mismo».[3]

El desencanto con el mundo estimulado por la fría lógica analítica de la razón humana se topó frente a frente con lo que el sociólogo Colin Campbell llama «el reencanto de la experiencia».[4] Por su parte, Eleanor Sickels define este sentimentalismo como «la doctrina o práctica del cultivo —y expresión— de las emociones en tanto que tales».[5]

Si bien todas las emociones jugaban un papel importante, los sentimentalistas veían como cardinales en un sentido estricto aquéllas asociadas con la ternura, los cuidados y la compasión. Así como los estoicos calvinistas y los héroes de los libros de caballerías eran admirados por su capacidad para reprimir sus emociones, a los nuevos sentimentalistas burgueses se los aplaudía y tenía en elevada estima por derramar alguna lágrima sin previo aviso y por expresar su vulnerabilidad de incontables maneras. El dramaturgo Louis-Sébastien Mercier dijo humorísticamente: «Debemos juzgar el alma de cada hombre por el grado de emoción del que hace gala en el teatro».[6]

La glorificación de la vulnerabilidad emocional (hasta el punto de llegar al espectáculo público) era un fenómeno nunca visto antes en ninguna otra cultura, en ninguna época anterior de la historia de la humanidad. Sickels describe la exagerada sensibilidad del nuevo *hombre sentimental*:

> Está en exquisita armonía con el más ligero toque de alegría o dolor, ya sea en sí mismo o en otros. Es capaz de desmayarse de alegría o morir de pena, de regocijarse con la buena fortuna de un rival o derramar lágrimas por una triste historia de las antípodas o la muerte de un hámster. De tener inclinaciones poéticas (como por regla general suele ser el caso) quizás escriba elegías amorosas, no sólo sobre los negros —a quienes no comprende— sino incluso sobre una tórtola que muere de amor, o un ruiseñor hembra que ha perdido a su pareja.[7]

Si bien no resulta difícil burlarse ante la visión de hombres adultos derramando lágrimas o saltando de alegría sin razón aparente, debajo de estos excesos emocionales subyace el increíble cambio que estaba teniendo lugar en la psique humana, especialmente entre los varones de las clases media y media alta. El mismo hecho de que al virtuoso y

admirado varón se le juzgase cada vez con más frecuencia por su vulnerabilidad representaba un extraordinario giro histórico, y lo que es más importante: el derroche de emociones, expresado tanto en el discurso social como en la literatura de la época, se dirige fundamentalmente hacia la preocupación por la condición ajena. El académico británico sir Brian Vickers lo describía así:

> Una sensibilidad ideal respecto a los sentimientos virtuosos y la muestra espontánea de éstos, especialmente de la compasión, la empatía y la benevolencia de un corazón abierto, frente a una mente prudente.[8]

Ciertamente, esta nueva sensibilidad venía acompañada de su propio equipaje emocional. A medida que el movimiento fue poniéndose de moda, fueron muchas las personas que se preocupaban excesivamente ante el hecho de no estar expresando un nivel adecuado de solidaridad emocional y que cuestionaban su propio déficit sentimental o, peor aún, que fingían cierta exuberancia emotiva por miedo al ostracismo social. Lady Louisa Stuart, después de leer *El hombre sentimental*, de Henry Mackenzie, confesó que «secretamente, temía no poder llorar lo suficiente como para merecer la fama de estar dotada de una sensibilidad adecuada».[9] Campbell señala cómo, para otros, la catarsis emocional se convirtió en un placer en sí mismo, convirtiéndose en una experiencia de carácter más bien hedonista.[10]

Pese a todo, no exageramos la importancia de la demostración pública de los sentimientos. Al legitimar un comportamiento de este calibre en el ámbito de lo social, millones de personas comenzaron a sentir lo que significa ser humano y a vivir con ello. Comenzaron a indagar en la profundidad de sus propias psiques para explorar sus sentimientos, al tiempo que se volvían más conscientes de los ajenos. De aquí derivó una oleada empática de considerable importancia.

En el último cuarto del siglo XVIII comenzaba a evidenciarse que se estaba construyendo una nueva y grandiosa narrativa que sustituiría la conciencia teológica por la conciencia ideológica, y que sentaría los cimientos de las revoluciones francesa y americana y el preludio de la era industrial. La nueva narrativa mezclaba la razón y las emociones en una tensa dialéctica que siguió estallando en siglos sucesivos. Incluso hoy en día, los estadounidenses se sitúan frecuentemente a uno u otro lado de la clásica línea divisoria que separa sentido y sensibilidad: los conservadores en lo económico acusan a los progresistas de ser «liberales

de gran corazón», y los liberales responden a gritos acusando a los conservadores de ser racionalistas fríos e insensibles, interesados únicamente en las ganancias materiales y personales y en la consecución de fines utilitarios.

La obra *Sentido y sensibilidad*, de Jane Austen, escrita en la década de 1790 pero no publicada hasta 1811 (coincidiendo con el mismísimo final de la era de la sensibilidad y los inicios del período romántico), plasmó el espíritu de la época. La novela narra la historia de la relación a lo largo de la vida de dos hermanas (Elinor y Marianne); la personalidad de cada una de las hermanas es el epítome de las dos corrientes dominantes de la época. Elinor es la mujer sensata; su hermana Marianne es la sensible. Elinor es una mujer dotada de un profundo sentido de la responsabilidad. Mantiene sus emociones a raya, cumple con sus obligaciones sociales, inspira confianza, es predecible y eminentemente razonable. Su hermana menor Marianne es emotiva, espontánea hasta el extremo de ser irresponsable y una romántica incurable. Marianne se deja guiar por la pasión y los sentimientos.

Si bien la novela pretende ser una visión satírica de la época, analiza diestramente los puntos fuertes y débiles de la personalidad, y el carácter de ambas mujeres en su travesía vital. Al final de la novela, las hermanas han intercambiado posiciones. La sensata Elinor contrae matrimonio con su amor verdadero, después de que durante varios años los obstáculos se interpusieran en su unión; Marianne, por su parte, encuentra su propia felicidad con un hombre al que en un principio no amaba, un hombre prudente que, en última instancia, demostrará ser un marido ideal. Las dos hallan la felicidad: Elinor, descubriendo su sensibilidad interior y actuando en consecuencia; Marianne, comportándose con una mayor sensatez y haciendo lo propio.

La novela de Austen versaba sobre cómo encontrar el equilibrio correcto entre el sentido y la sensibilidad, entre la razón y los sentimientos. El hallazgo de este equilibrio se convirtió también en el principal reto de la modernidad a medida que la nueva conciencia ideológica, que comenzaba a adoptar su forma característica, debía acomodar a ambos bajo el mismo techo. El primero (el cálculo racional) con sus asunciones matemáticas y mecánicas sobre la manera en la que el universo está organizado, ofreció el andamiaje intelectual que permitiría administrar la forma de vida industrial emergente. El segundo (la generosidad emocional) permitió que una población cada vez más diferenciada e individualizada extendiera su palio empático hacia los mu-

ros exteriores de la nueva estructura cultural que se estaba erigiendo y creara un nuevo nivel de integración social.

La lucha por encontrar acomodo entre el sentido y la sensibilidad se manifestó finalmente tanto en la Revolución francesa como en la americana, si bien con resultados diversos. De la Revolución francesa y la Revolución americana se suele hablar con frecuencia en los mismos términos, como si ambas estuvieran motivadas por el mismo impulso. Sin embargo, se diferencian en varios aspectos claves. Ambas estimularon el fin del poder monárquico y el establecimiento de una democracia limitada. Ambas creían en el principio de la igualdad (si bien no en una igualdad real). Pero allí donde la Revolución americana enfatizó las oportunidades individuales de mercado y el derecho de todas las personas a ser felices, los franceses prefirieron acentuar la idea de fraternidad. Aun cuando los líderes intelectuales de ambos países fueran en su mayor parte deístas comprometidos con la era de la razón, los franceses se distanciaron de sus hermanos americanos en la cuestión de la naturaleza esencial del hombre. Se mostraron mucho más predispuestos a aceptar los apasionados y emotivos escritos de su compatriota Jean-Jacques Rousseau, mientras que los americanos preferían el racionalismo algo más atemperado del filósofo inglés John Locke, especialmente en lo relativo a la creencia de este último de que el deseo de adquirir propiedad privada es consustancial a la naturaleza humana.

La razón y los sentimientos siguieron compitiendo por ganarse la aceptación del público tanto en Inglaterra como en Francia (y en mucha menor medida en las colonias americanas, donde la ética puritana seguía siendo una poderosa fuerza condicionante), pero los ingleses se inclinaron más hacia el lado del sentido; los franceses, hacia el lado de la sensibilidad.

Esto no quiere decir que a los franceses los moviera únicamente la sensibilidad. Si cabe, inflaron tanto la razón como los sentimientos más allá de toda proporción, activando las fuerzas que conducirían a la implosión de su revolución.

En ningún otro ámbito quedó más dramáticamente ilustrada la ambivalencia francesa entre sentido y sensibilidad que en las reformas diseñadas para reordenar la temporalidad de la vida.

Los arquitectos de la revolución estaban comprometidos con la idea de liberar a la civilización occidental de lo que consideraban la «superstición religiosa»: la crueldad, la ignorancia y la opresión del dominio eclesiástico y estatal de la era precedente. Imaginaban un nuevo es-

cenario en el futuro en el que tanto la razón como las emociones naturales reinasen como virtudes cardinales y ofreciesen el contexto adecuado para su visión utópica. Para avanzar en la consecución de este objetivo revolucionario, los líderes de la nueva República francesa promulgaron reformas radicales en la vida social, económica y política de la sociedad y posteriormente intentaron institucionalizar estos cambios mediante la transformación del marco temporal de referencia del pueblo francés.

El 24 de noviembre de 1793, la Convención Nacional de la Francia revolucionaria puso en vigor un nuevo y radical calendario que reflejase los ideales y principios del nuevo régimen. Su motivación era claramente política. Se dieron cuenta de que, en tanto se permitiera al calendario cristiano seguir siendo la principal referencia temporal, sería imposible librar a la cultura francesa de la influencia prerrevolucionaria de la Iglesia.

El nuevo calendario francés se diseñó parcialmente para descristianizar el tiempo, es decir, para eliminar la influencia de la Iglesia sobre el concepto del tiempo que albergaba el pueblo francés. Tenía además la intención de inculcar una nueva conciencia temporal en la que los valores del laicismo, el racionalismo, el naturalismo y el nacionalismo determinasen la secuenciación, duración, programación, coordinación y perspectiva temporal del nuevo hombre y la nueva mujer franceses. Eviatar Zerubavel condensa así el intento revolucionario de establecer un nuevo decreto relacionado con el calendario:

> La abolición de la referencia temporal tradicional fue un intento deliberado de despojar a la Iglesia, de una vez por todas, de uno de los principales mecanismos con los que contaba para el ejercicio del control social y la regulación de la vida social en Francia.[11]

El nuevo calendario sustituyó la era cristiana por la era republicana. En lugar de utilizar el nacimiento de Cristo como punto divisorio entre la historia antigua y la moderna, optaron por sustituirlo por la fecha de nacimiento de la República francesa. A partir de ese instante, 1792 se consideraría el año 1 en lo que los arquitectos del calendario veían como una nueva época histórica.

En su celo por ser tan racional y científico como fuera posible, el nuevo Gobierno diseñó el almanaque al completo de acuerdo con el sistema decimal. El calendario revolucionario se componía de doce me-

ses, cada uno de ellos de treinta días de duración. A su vez, cada mes se dividía en tres ciclos de diez días, llamados *décadas*. Cada día se dividía en diez horas; cada hora, se dividía a su vez en cien minutos decimales; y cada minuto contenía cien segundos decimales.[12]

Los días de la semana se rebautizaron utilizando únicamente números: día primero, día segundo, día tercero, y así sucesivamente. Los creadores del calendario eran conscientes del largo historial de trascendencia religiosa vinculado a los nombres tradicionales utilizados para demarcar la semana. Al sustituir los días de la semana por nombres que únicamente tenían referencias matemáticas, creyeron que estaban defendiendo los intereses de la razón frente a la superstición religiosa.[13]

El calendario representaba el pensamiento absolutamente extremo de un estado mental racional que sometía a la sociedad a un ordenamiento temporal matemático, frío e imparcial, diseñado con el fin de borrar todo vestigio de memoria y experiencia humanas. Pese a ello, sus arquitectos intentaron, al mismo tiempo, insuflar al nuevo almanaque de sensibilidad, volviendo a invocar para ello la camaradería natural y social de la experiencia humana. Quedaron abolidas todas las festividades religiosas y las celebraciones de los santos del antiguo calendario cristiano, que se sustituyeron por fenómenos naturales. En lugar de honrar a un santo, del nuevo hombre y mujer franceses se esperaba que rindiera homenaje a un árbol, una planta, un animal o una flor concretos. Incluso los nombres de los meses se modificaron para reflejar el interés en alinear la nueva era con los ritmos de la naturaleza. Los meses se bautizaron con los nombres de vendimiario, brumario, frimario, nivoso, pluvioso, ventoso, germinal, floreal, pradial, mesidor, termidor y fructidor.[14]

La opinión pública francesa no se tomó muy bien la eliminación de los días santos. Según el antiguo calendario cristiano, la Iglesia reservaba cincuenta y dos domingos, noventa días de descanso, y treinta y ocho de vacaciones. El nuevo calendario eliminó los domingos y los días de vacaciones restantes; dejaba al ciudadano francés sin ninguna esperanza en el horizonte, salvo un régimen de trabajo inacabable. Para compensarlo, los diseñadores del almanaque introdujeron un número limitado de días especiales de descanso con nombres que sugerían el compromiso de la Revolución con la sensibilidad, como el Día de la Raza Humana, el Día del Pueblo Francés, el Día de los Benefactores de la Humanidad, el Día de la Libertad y la Igualdad, el Día de la Amistad,

el Día de la Fidelidad Conyugal o el Día del Afecto Filial. No hace falta decir que, al reducir el número de días de descanso de más de ciento ochenta a treinta y seis, la República francesa se granjeó la animosidad de su pueblo.[15]

El calendario revolucionario estuvo en vigor solamente trece años. En 1806, Napoleón instauró el calendario gregoriano, en parte para calmar los ánimos de la opinión pública francesa (que se había resistido a adoptar el revolucionario desde el principio) y en parte para aplacar al papa, con la esperanza de contemplar un acercamiento con el Vaticano. El nuevo calendario había estado condenado desde el principio. Al intentar borrar todas las señales tradicionales distintivas de la vida del pueblo francés, los arquitectos del nuevo almanaque crearon las condiciones ideales para la reacción, la regresión e, inevitablemente, el repudio del mismo.

El intento por acomodar sentido y sensibilidad bajo una sola égida falló. La Revolución se convirtió en una caricatura de ambas visiones de la naturaleza humana. En última instancia, el desesperado intento por ser perfectamente racional y objetiva, al tiempo que seguía manteniéndose fiel a la visión de Rousseau de la inocencia natural y la expresión de una emoción pura sin adulterar fue algo excesivo, con lo que resultaba demasiado difícil reconciliarse. La Revolución se volvió contra sí misma, bamboleándose furiosamente entre la autoridad racional extrema y la apasionada liberación emocional, para terminar autodestruyéndose desde el interior.

La oleada empática —que dio comienzo en el Renacimiento italiano, se hizo fuerte en el tardío Renacimiento nórdico y en el período humanista del siglo XVI, y siguió ganando fuerza durante la era de la sensibilidad en el siglo XVIII— barrió las convenciones a un lado. Si bien el flujo y reflujo de esta marea fue serpenteando a través de los siglos, nunca se detuvo o se revirtió repentinamente, como había ocurrido en los prolegómenos del colapso del Imperio romano. La institución del matrimonio, la educación de los hijos, la noción de Dios y la concepción de la naturaleza humana se vieron afectadas por la metamorfosis de la conciencia humana que tuvo lugar en estos trascendentales siglos.

Cuando los colonos americanos promulgaron su Declaración de Independencia en 1776 y los franceses hicieron lo propio con su Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano en 1789, gran parte de Europa había sufrido una transformación esencial. La vida feudal —al menos en Europa occidental— era ya un recuerdo distante.

Los nuevos hombres y mujeres de la burguesía guardaban un parecido escaso con sus ancestros de época medieval. Los sentimientos que de sí mismas y de los demás albergaban la clase media y alta, así como sus formas de vida, eran tan diferentes de lo que cabía esperar de un señor, un burgués o un siervo en el siglo XIII, que bien podríamos considerar la diferencia como una bifurcación en su árbol genealógico.

La crisis entrópica de la Baja Edad Media

El último cuarto del siglo XVIII fue testigo no sólo de la creación de los modernos Estados nación, basados en la soberanía popular, sino también de la desaparición del régimen energético medieval, del comienzo de uno nuevo y de la revolución tecnológica que lo acompañó y que catapultaría a Europa, América y el resto del mundo hacia la Primera Revolución Industrial.

Recordemos que la revolución energética del Medievo tardío y de la era moderna temprana había abierto las puertas al uso generalizado de formas inanimadas de energía: primero, los molinos de agua y, más tarde, de viento. La conjunción de la revolución de la imprenta con estas nuevas formas de energía llevó a una protorrevolución industrial y, con ella, a un incremento de la población, mayores niveles de urbanización, una mayor individualización y un sentido cada vez más profundo de la conciencia de uno mismo. La primera oleada empática de la era moderna acompañó a la revolución energética y de las comunicaciones.

Pero al igual que había ocurrido con Roma y las civilizaciones hidráulicas anteriores, el dramático auge de la conciencia empática ocasionada por el nuevo complejo energético comunicativo se vio acechado a cada momento por un aumento igualmente dramático de la factura entrópica. Una factura cuya fecha de cobro se hizo efectiva a finales del siglo XVIII.

La Europa medieval había dependido durante mucho tiempo de la madera como principal combustible. Los densos bosques que cubrían el oeste y el norte de Europa ofrecían una fuente térmica aparentemente inagotable. Sin embargo, ya en el siglo XIV la madera comenzó a escasear. Los avances agrícolas —incluidas las nuevas tecnologías de canalización, el arado cruzado, la introducción de la rotación de tres campos por cosecha y el uso de caballerías para el arado— provocaron un incremento de la superficie de tierras cultivables y aumentó de for-

ma espectacular la producción de alimentos. Los excedentes de comida llevaron a un crecimiento de la población humana, lo que a su vez presionó a los agricultores para sobreexplotar las tierras agrícolas existentes y deforestar aún más tierras marginales para el cultivo. En el siglo XIV, Europa se enfrentaba a un problema entrópico no muy diferente del problema al que se había enfrentado Roma en los siglos II, III y IV: una población en crecimiento estaba utilizando sus recursos energéticos con más rapidez de lo que la naturaleza podía reponerlos. La amplia deforestación y la erosión del suelo dieron lugar a una crisis energética. En palabras del historiador William McNeill:

> Muchas zonas del noroeste europeo habían alcanzado una especie de saturación humana en el siglo XIV. El gran bum fronterizo que había dado comienzo alrededor del año 900 condujo a replicar la presencia de casas solariegas y campos de cultivo a lo largo y ancho del territorio hasta que, al menos en las regiones más densamente habitadas, apenas quedaron en pie unos pocos bosques. Dado que las tierras forestales eran vitales para la obtención de combustible y de materiales de construcción, la creciente escasez generó graves problemas de habitabilidad humana.[16]

El agotamiento de la madera fue un problema tan grave para la sociedad medieval tardía como lo es el agotamiento del petróleo para nosotros en la actualidad. Al igual que el petróleo, la madera era un recurso energético multifuncional, utilizado en cientos de labores. El historiador Lewis Mumford enumera algunas de las múltiples vías en las que se utilizaba la madera en aquella época:

> Las herramientas de los carpinteros estaban hechas de madera, salvo el filo final; rastrillos, yugos, carros, carretas... todos eran de madera; también las bañeras, los calderos y las escobas eran de madera; y, en ciertas partes de Europa, también eran de madera los zapatos de los pobres. La madera servía al agricultor y al trabajador textil: el telar y la rueca, las prensas de aceite y vino, e incluso años después de su invención, la imprenta, eran todavía de madera. Las mismísimas tuberías que transportaban el agua a las ciudades se construían a menudo con troncos de madera; también los cilindros de las bombas de agua... naturalmente, los barcos se construían de madera... y las máquinas más importantes de la industria eran, igualmente, de madera.[17]

Mumford resume la importancia generalizada de la madera para la vida medieval en su observación de que «en calidad de materia prima, herramienta, máquina, utensilio y utilidad, combustible y producto final, la madera era el recurso dominante de la industria».[18]

Gran parte de la deforestación del siglo XV tuvo lugar para crear espacio para los campos agrícolas en expansión. Durante los siglos XVI y XVII se derribaron todavía más árboles para servir como fuente de ceniza para la industria artesanal, incluida la del cristal y la del jabón. En Inglaterra, la mayor presión sobre los bosques vino de las crecientes necesidades de la Armada británica. La producción de hierro y la construcción de barcos exigían enormes cantidades de madera. Los repetidos intentos por regular el derribo de las zonas boscosas fueron inútiles. En 1630, la madera era ya 2,5 veces más cara de lo que había sido a finales del siglo XV.[19]

En el siglo XVIII, la deforestación europea alcanzó un punto crítico. Las ciudades y la industria se veían obligadas a pagar precios cada vez más elevados por un combustible cada vez más escaso para hacer funcionar sus molinos, fábricas, empresas y hogares.

Solamente las fábricas de cristal exigían el derribo de bosques enteros. He aquí un buen ejemplo del interrogante planteado entre lo empático y lo entrópico. La Europa medieval fue pionera en el desarrollo de la manufactura del cristal para la producción de espejos e instrumentos ópticos desde principios del siglo XIII. A su vez, la fabricación masiva de espejos centró la atención en el autorreflejo, concepto que habría sido imposible de concebir antes de la amplia difusión de estos objetos. El propio término *autorreflejo* sugiere la importancia de los espejos en tanto que superficies reflectantes. Antes del desarrollo de la manufactura a gran escala del cristal, las personas no podían verse con claridad, y consecuentemente mostraban un menor interés por el yo como singular objeto identificable de contemplación. Su producción en masa desempeñó, ciertamente, un papel significativo en la evolución del individuo consciente de sí mismo en la época medieval tardía.

Del mismo modo, la óptica se convirtió en una herramienta indispensable que dotó a los artistas de un medio visual para acercarse a los objetos situados a cierta distancia, reduciéndolos a una superficie plana, lo cual permitió refinar el arte de la perspectiva. Los instrumentos ópticos (telescopios y microscopios) se convirtieron en herramientas fundamentales en el arsenal de científicos como Galileo, Kepler, Newton y muchos otros en sus investigaciones sobre la naturaleza. Alan

MacFarlane y Gerry Martin, en su obra *Glass: A World History*, señalan cómo las invenciones basadas en el cristal fueron cruciales a la hora de defender la concepción racional y científica del mundo que catapultó a Europa occidental hacia la era moderna e industrial.

Pero al mismo tiempo que todos estos instrumentos de cristal contribuyeron a profundizar en la autoconciencia del ser humano, a ampliar el sistema nervioso central y a crear una civilización más compleja, la factura entrópica pagada por ello fue asombrosa. Bosques enteros del oeste y del norte de Europa quedaron diezmados para alimentar la industria cristalera.

Durante la primera mitad del siglo XIX se agudizaron los conflictos motivados por el acceso a las cada vez más escasas reservas boscosas, a medida que el aumento de la población a lo largo y ancho de gran parte de Europa hizo aumentar la demanda de productos de madera para la construcción, la calefacción y las prácticas manufactureras protoindustriales. Las florecientes industrias del hierro y el cuero exigían, asimismo, grandes cantidades de madera para su uso como carbón vegetal para forjar arrabio y de corteza de roble para el curtido de pieles. Pero incluso la industria del vino demandaba una cantidad cada vez mayor de madera para las estacas que sujetaban las viñas y para las barricas en las que se almacenaba el vino. En Prusia, tanto el Gobierno como su crítico más feroz (un joven Karl Marx) estaban de acuerdo en que el conflicto sobre los usos de los bosques era una de las controversias políticas más importantes de la época; un conflicto que con frecuencia enfrentaba los usos agrícolas tradicionales (incluidos el forraje y la caza) con la creciente demanda de madera para tareas industriales y para el desarrollo urbano. El conflicto oponía a los campesinos contra los hacendados de los bosques (que seguían reteniendo sus privilegios señoriales), a unos pueblos contra otros, por disputas relativas al acceso común a los terrenos forestales, y a la población rural contra la urbana.[20]

Los autores Jean-Claude Debeir, Jean-Paul Deléage y Daniel Hémery señalan:

> La protoindustrialización surgió como una vasta empresa preocupada por el «desaprovisionamiento» de las reservas boscosas; por primera vez, los bosques jugaban el papel que las minas de carbón y los pozos de petróleo jugarían más adelante: el de una fuente de energía percibida como inagotable, aparentemente de forma tan ilimitada que podía derrocharse sin restricción alguna.[21]

La crisis de la madera fue la factura entrópica de un período de ochocientos años de expansión europea, que había dado comienzo en el siglo XI con la tala de bosques para dotar a una población creciente de mayores cantidades de tierras agrícolas y pastos. Los árboles se utilizaron para construir equipamientos agrícolas, erigir molinos de agua y viento, calentar los hornos de las fábricas, construir barcos y proporcionar energía a una civilización cada vez más urbanizada. Gran parte de la cubierta boscosa más densa de Europa había desaparecido, dejando el paisaje desnudo y baldío. Inmediatamente antes de la Revolución francesa, el ensayista inglés Arthur Young relataba su desesperación mientras era testigo de una tala injustificada en los Pirineos: «Me horroricé», dijo ante la gratuita deforestación que estaba teniendo lugar.[22]

El nacimiento de la Primera Revolución Industrial

Frente a la factura entrópica que contribuyó a acelerar el colapso del Imperio romano y que arrojó a Europa a las fauces de la edad oscura durante siglos, los trastornos ocasionados por la crisis forestal se vieron minimizados porque Europa fue capaz de convertirse a tiempo a un nuevo régimen energético y evitar el colapso total de su civilización. El continente encontró su salvación en el carbón y en la máquina de vapor. El nuevo régimen energético permitió recolectar y liberar muchísima más energía de la que había sido posible crear anteriormente con el uso de la tecnología de los molinos de agua y viento.

No obstante, debemos señalar que el giro hacia el carbón no fue exactamente recibido con una alegría correspondida. Más bien al con-

Aun

Una

drenaje se convertía en un grave obstáculo a la hora de sacar el carbón a la superficie. En 1698, Thomas Savery patentó la bomba de vapor, una herramienta que permitía a los mineros extraer el agua hasta la superficie y poder así arrancar el carbón a gran profundidad.

El carbón era, además, mucho más pesado y voluminoso para su transporte que la madera. No podía conducirse con facilidad en carretas tiradas por caballos sobre caminos no pavimentados. El peso de los carros, especialmente durante la época lluviosa, a través de caminos surcados de barro, prácticamente imposibilitaba su transporte. Además, los tiros de caballos que se utilizaban para llevar la carga eran cada vez más caros. Dado que las tierras para el cultivo eran más escasas, simplemente resultaba demasiado costoso dar de pastar a los caballos en el preciado suelo agrícola. La respuesta al problema del transporte vino de la mano de una locomotora de vapor sobre ruedas de hierro, que se convirtió en una de las primeras máquinas energéticas de la era de los combustibles fósiles y en la precursora de una nueva era.

La Primera Revolución Industrial aceleró el ritmo, la velocidad, el flujo y la densidad del intercambio humano. Además, ayudó a potenciar nuevas tecnologías agrícolas que condujeron a un crecimiento demográfico sin precedentes, crearon un estilo de vida urbanita en una escala no vista desde la caída de Roma e introdujeron el modelo de fábrica para la producción de bienes y servicios en cantidades que antes había resultado imposible alcanzar.

Todos estos avances económicos y comerciales potenciaron aún más el proceso de individualización y profundizaron la autoconciencia, proporcionando un terreno todavía más fértil para la expansión de la conciencia empática del siglo XIX.

Los historiadores fechan el despegue de la Revolución Industrial alrededor de la década de 1780. Fue entonces cuando la producción de bienes y servicios de primera necesidad se disparó de forma demostrable en Inglaterra, si bien debe señalarse que nadie por aquel entonces tenía el presentimiento de que algo extraordinario estaba a punto de ocurrir. Después de todo, la expresión *Revolución Industrial* no se inventó hasta la década de 1830. En parte, la razón por la que sus orígenes son ambiguos es que no hubo un instante que pudiera calificarse de epifanía. Aun cuando a los historiadores les gusta identificar el carbón como la energía definitoria y la máquina de vapor como la tecnología que determinó la Revolución Industrial, la realidad no se ajustaba con tanta precisión a esta crónica oficial. El carbón ya se utilizaba amplia-

mente como fuente térmica en diversas zonas de Inglaterra durante la década de 1760, y no fue hasta 1776 (en los albores de la Revolución americana) que James Watt inventó y patentó el motor moderno de vapor. Incluso con la aparición de la energía del carbón y de vapor en el último cuarto del siglo XVIII, la mayoría de los molinos siguieron funcionando con energía hídrica y eólica. La industria textil, que fue la primera en transformarse en lo que podríamos considerar un modelo manufacturero —basado en hombres que trabajaban con maquinaria—, aumentó su producción por diez entre 1760 y 1787, alimentada por molinos de agua.[24]

Los primeros motores de vapor (que utilizaban el carbón como fuente de energía) se utilizaron en la industria algodonera británica a finales de la década de 1780. Las ganancias en productividad fueron dramáticas. Entre 1787 y 1840, la producción de algodón británica «pasó de 22 a 366 millones de libras», mientras los costes asociados a la producción caían en picado.[25]

Después de 1830, la tecnología de vapor alimentada por el carbón cruzó el Canal de la Mancha y comenzó a aprovecharse en todo su potencial. Bélgica dobló el número de máquinas de vapor en uso y triplicó la potencia de caballos de vapor entre 1830 y 1838. Ya en 1850, el país era uno de los más industrializados del continente, con 2.300 motores que producían 66.000 caballos de vapor de potencia.[26] Los Krupp introdujeron el motor de vapor en Alemania en 1835.[27]

Incluso con estos avances en la tecnología de vapor alimentada con carbón, la realidad es que hasta una fecha tan tardía como 1848 (el año de la gran revolución europea), la energía hidráulica francesa «representaba una potencia 2,5 veces superior a la de las máquinas de vapor». De las 784 acerías francesas que existían en 1845, 672 seguían utilizando molinos de agua para obtener la energía necesaria. Incluso en la industria textil francesa de la época, la energía hidráulica surtía a más fábricas que la tecnología de vapor alimentada mediante carbón.[28]

En las dos décadas siguientes, la mayoría de los países europeos se decantaría por la energía de vapor. La potencia total obtenida mediante el vapor se multiplicó por 4,5, pasando de cuatro millones de caballos de vapor de 1850 a 18,5 millones apenas veinte años después.[29]

Las reservas de carbón de cada país se convirtieron en un factor decisivo en la velocidad de la transición hacia una economía industrial plenamente integrada. Gran Bretaña comenzó con una ventaja notable, gracias a su capacidad para aprovechar grandes cantidades de reservas

de carbón locales de fácil acceso. Alemania y Estados Unidos rápidamente se pusieron a la par gracias a sus reservas de carbón, igualmente grandes.[30] En 1914 los tres países podían hacer gala de su superioridad como potencias industriales.

La locomotora de vapor se adoptó a lo largo y ancho de países y continentes aún con mayor rapidez. Este vehículo llamó la atención de la opinión pública quizá de forma más enérgica que ninguna otra tecnología de la historia. Ya en la década de 1830, las locomotoras de vapor viajaban a una velocidad de casi cien kilómetros por hora.[31] La locomotora se convirtió en el símbolo instantáneo de una nueva era energética. Los países reunieron grandes sumas de capital y congregaron a miles de trabajadores en la tarea de construir el tendido ferroviario para reclamar el papel que les correspondía entre las naciones industrializadas.

Las locomotoras de vapor transformaron la logística y la cadena de suministros, reduciendo de forma dramática las distancias, los tiempos de entrega y los costes entre proveedores y productores, así como entre productores y consumidores. J. C. Debeir calcula que

> en 1850, un tren de catorce vagones tirado por una locomotora de cien caballos de vapor podía transportar cerca de noventa toneladas de mercancías; es decir, sustituir a dieciocho diligencias, otros tantos conductores y ciento cuarenta y cuatro caballos.[32]

Ya en 1845, 48 millones de pasajeros británicos viajaban anualmente en ferrocarril.[33] En la década de 1850, se construyeron 34.000 nuevos kilómetros de vía férrea en Estados Unidos, gracias al establecimiento de una red ferroviaria integrada al este del río Misisipi.[34] Resultaba increíble que un viaje desde Nueva York hasta Chicago, que apenas una década antes habría llevado tres semanas, supusiera solamente tres días en 1857.[35]

Dejando a un lado la cuestión de la velocidad, la locomotora de vapor tenía una ventaja añadida: la fiabilidad en todo tipo de condiciones climáticas. Los canales se veían afectados por las sequías en época veraniega, se congelaban durante los inviernos y les afectaba el deshielo primaveral; las locomotoras de vapor podían funcionar todo el año en casi cualquier clima. Es más: una locomotora de vapor podía realizar varios viajes de ida y vuelta en el mismo período de tiempo que necesitaba una barcaza para hacer el mismo recorrido por un canal. Además, los costes de transporte eran considerablemente más baratos. Las loco-

motoras de vapor podían cargar hasta tres veces más que una barcaza por un precio equivalente.

La navegación de vapor alimentada con carbón también reemplazó a la navegación de vela en el siglo XIX. Las primeras compañías navieras de vapor comenzaron a funcionar en la década de 1830, prácticamente al mismo tiempo que el ferrocarril: Sus costes operativos eran entre un 15 y un 20 % inferiores a los de los barcos de vela. En 1900, los barcos de vapor representaban un 75 % del tonelaje mundial.[36] Las tarifas económicas para viajar en barco de vapor permitieron a millones de europeos asentarse en las Américas.

El siglo XIX bien podría haber sido bautizado con el nombre de «la revolución de la aceleración», en lugar de la Revolución Industrial. Todos los aspectos de la vida se aceleraron. Mientras la locomotora de vapor avanzaba como un cañón a la velocidad del rayo, transportando pasajeros y cargas hasta los extremos más recónditos de todos los continentes, la población crecía apresuradamente, también a un ritmo récord. La nueva productividad trajo consigo una nueva prosperidad. La clase media burguesa vivía tan bien como habían vivido los reyes apenas un siglo antes. A su vez, esa nueva riqueza trajo consigo un incremento notable de la tasa de natalidad. El Reino Unido duplicó su población durante los primeros cincuenta años del siglo XIX.[37] Hacia mediados de siglo, Inglaterra se convirtió en el primer país en el que la población urbana superaba en número a la población rural.[38] En la década de 1870 había ya cuatro ciudades en Europa que presumían de tener una población de más de un millón de personas, y otras seis que contaban con más de medio millón de residentes.[39] Prusia y Rusia, asimismo, duplicaron su población. Otros países europeos experimentaron un crecimiento demográfico similar.[40]

En 1848, el año en el que las revoluciones sacudieron prácticamente todas las capitales de Europa, la constitución de la sociedad se había transformado radicalmente. La población excedente llenaba hasta los espacios salvajes más recónditos y se expandía más allá de las fronteras. Millones de personas pusieron rumbo al Nuevo Mundo con la esperanza de encontrar algo más de espacio para respirar y maniobrar. Ferrocarriles y barcos de vapor conectaban el planeta, creando la primera economía verdaderamente global. Las fábricas producían bienes ma-

o.[41]

La nueva revolución tecnológica basada en el vapor y alimentada por el carbón prometía una mayor conversión de materias primeras en bienes manufacturados, así como una mayor conectividad entre pueblos, comunidades y mercados. Sin embargo, su capacidad para cumplir con lo prometido dependía del inicio de una revolución de las comunicaciones que fuera comparable, capaz de supervisar y gestionar la vida industrial.

En 1814, la imprenta de vapor equipada con rodillos de Friedrich Koenig empezó a producir páginas llenas de noticias para *The Times*, en Londres. Estas nuevas máquinas podían sacar 1.000 copias por hora, frente a las escasas 250 de las imprentas antiguas.[42] Una avalancha de innovaciones tecnológicas en este sector, en el curso de los siguientes setenta años (incluida la introducción de las rotativas en 1846 y del linotipo en 1886), redujo considerablemente los costes y aumentó la velocidad de producción, ofreciendo publicaciones impresas baratas para las masas.[43]

La impresión a precios asequibles en forma de periódicos, revistas, panfletos y libros animó la alfabetización de las clases medias y obreras. Entre 1830 y 1880, las naciones europeas, Estados Unidos, Canadá y otros países inauguraron las escuelas públicas e hicieron posible la alfabetización universal por primera vez en la historia.[44]

La educación pública patrocinada por el Estado, que inicialmente fue una novedad, pronto se convirtió en norma en gran parte de Europa y Norteamérica. El número de escuelas se duplicó en Francia entre 1833 y 1847, y la asistencia se triplicó, llegando a los 3,6 millones de estudiantes.[45] El número de alumnos de educación secundaria pasó de 1 de cada 35 en 1842 a 1 de cada 20 en 1864. Por toda Europa, la educación primaria aumentó de forma extraordinaria entre 1840 y 1880. Mientras la población crecía a un ritmo del 33 %, el número de niños que iba a la escuela aumentó en un 145 %.[46]

Hacia mediados del siglo XIX, tres cuartas partes de la población adulta de Escandinavia y los Estados alemanes estaban alfabetizados, mientras que en Francia, los Países Bajos y el norte de Italia las tasas de alfabetización oscilaban entre el 40 y el 60 %. En los países orientales y meridionales, la alfabetización era mucho menor: solamente entre el 5 y el 10 % de la población adulta era capaz de leer y escribir.[47]

Una fuerza de trabajo alfabetizada y «orientada» hacia la imprenta era indispensable para la gestión y el funcionamiento de la Primera Revolución Industrial. Como ya mencionamos en el capítulo 1, habría re-

sultado imposible gestionar la complejidad tecnológica y social de la era industrial utilizando códices o dependiendo de la cultura oral.

No fue casualidad que la construcción de las escuelas se asemejase a la de las fábricas. Allí, los niños aprendían algo más que el abecedario. La vida escolar se estructuró alrededor de una serie de restricciones temporales y espaciales que resultaron claves. Los estudiantes aprendían a ser puntuales y eficientes, a sentarse en un pupitre durante largos períodos de tiempo, concentrados en su trabajo. Las nuevas rutinas acostumbraron a los niños a las expectativas temporales y las condiciones físicas que los esperaban en las nuevas factorías y oficinas industriales. También se les enseñó a concebir el aprendizaje como algo que uno adquiere y posee. El conocimiento era poder y se consideraba una herramienta o valor que uno podía utilizar para defender su propio interés en el mercado de trabajo.

La misión de la educación era muy diferente a la del período humanista, donde el enfoque se centraba en cuestiones filosóficas y teológicas. En la era moderna de la escolarización pública, el objetivo planteado por los educadores estatales era el de producir lotes de «ciudadanos productivos» para las economías nacionales emergentes.

La convergencia de las nuevas comunicaciones y de las revoluciones energéticas posibilitaron la construcción de la estructura social más compleja y eficiente de la historia a la hora de convertir las materias primas de la Tierra en herramientas útiles para los humanos.

A medida que el ritmo de la industrialización y la urbanización fue acelerándose y que los gobiernos nacionales fueron consolidando su poder político, la «racionalización» del gobierno, el mercado y las relaciones sociales prosiguió su marcha. El período entre 1790 y 1850 fue testigo de la creciente atomización del individuo en una sociedad cada vez más racional e integrada. La mentalidad utilitaria se convirtió en la norma operativa al uso. Pero el creciente aislamiento del individuo (lo que los franceses llaman *anomie*) encontró una nueva voz en el movimiento romántico, sucesor de la era del sentimentalismo.

EL ROMANTICISMO

El movimiento romántico fue una reacción a la fijación de la Ilustración con la razón. Se convirtió en una potente reacción que afectó profundamente a todas las convenciones e instituciones sociales, desde

las relaciones matrimoniales y la crianza y educación de los hijos hasta las ideas sobre la justicia y la gobernabilidad. El movimiento romántico alcanzó su cenit con la Revolución de 1848 y la Primavera de los Pueblos. Este período fue testigo de una oleada que culminó en la primera conceptualización verdaderamente moderna del significado de la conciencia empática por parte de Arthur Schopenhauer, en un ensayo titulado *El fundamento de la moral*, publicado en 1839.

Ningún otro ejemplo plasma mejor el aperturismo del período romántico que la imagen francesa de la ciudadana ideal llamada Marianne, que se convirtió en el símbolo mismo de la compasión y la expresión empática en el punto álgido de la Revolución francesa. Su cuerpo fue la encarnación de la esperanza de los revolucionarios en el «cultivo de un nuevo tipo de vida»:[48] el sociólogo Richard Sennett, en su libro *Flesh and Stone*, describe la importancia que Marianne adquirió a la hora de ayudar al pueblo francés a articular su recién hallada sensibilidad empática.

A Marianne se la retrataba como el arquetipo de la joven mujer francesa. El artista revolucionario Clément imaginó a la diosa en un retrato de 1792 como el epítome de una fémina maternal y sensual (pero no sexual), de pezones firmes y enhiestos, y pechos generosos. Clément dio a su obra el título de *La República francesa, abriendo su pecho a todos los franceses*.[49]

En su franqueza, Marianne era la expresión del ideal del «igual cuidado para todos». Sennett nos recuerda que hasta la década de 1730, todas las mujeres francesas, salvo las más pobres, entregaban a sus hijos a nodrizas para su crianza. El creciente énfasis en la familia nuclear y especialmente el novedoso interés en la crianza de los hijos condujeron a las madres de la emergente clase media urbana a abandonar la práctica de las nodrizas. Las primeras críticas feministas, como Mary Wollstonecraft, señalaban que Marianne era una caricatura de las mujeres domesticadas de la época (una especie de versión profana de la Virgen María, quien cumplió una función similar en la época medieval). Marianne guardaba un gran parecido con el retrato literario de la Sophie del *Emilio*, de Rousseau, cuyos pechos acogedores y generosos retrataban todas las cualidades amables y maternales de los seres humanos en su estado natural. En palabras de Sennett, Marianne (al igual que Sophie), era «libre de amar a sus hijos [...] pero carecía de libertad en tanto que ciudadana».[50]

En los festivales públicos, las estatuas de Marianne se convirtieron en puntos alrededor de los cuales se congregaba la gente. En su pre-

sencia se celebraban nuevos rituales de virtud pública. Marianne era la personificación empática, la corporeización libre y generosa del orden revolucionario. Su presencia evocaba tanto el sentimiento de cariño maternal como de fraternidad. Marianne expresaba el profundo deseo de «tocar y ser tocada» por el calor humano; y en ese sentido, señala Sennett, «representa un emblema de compasión, de cariño maternal por aquellos que sufren».[51] Para una ciudadanía francesa recientemente urbanizada y atomizada, privada de la certeza teológica a la que aferrarse, Marianne se erigió en símbolo de los lazos fraternales que permitirían a los franceses crear un nuevo sentimiento comunitario basado en la conexión empática mutua.

Marianne representaba, además, un nuevo sentimiento de aperturismo, movilidad, facilidad de movimientos y fluidez asociados con la libertad. Los visionarios franceses estaban decididos a derribar todas las barreras restrictivas que habían encerrado a las personas y habían constreñido su libertad de movimientos, desde el fajado de los bebés a los espacios públicos aislados. La figura de Marianne se colocaba siempre en el centro de un gran espacio al aire libre para permitir a sus devotos respirar y disfrutar de la libertad que acompañaba a un movimiento y a una solidaridad sin restricciones. Se convirtió en el emblema mismo de la liberación.

Sin embargo, en última instancia, los visionarios revolucionarios fueron incapaces de armonizar la imagen de Marianne como símbolo tanto de intimidad como de liberación. La creciente contradicción de Marianne como símbolo de un régimen dominado por hombres reflejaba la propia ambivalencia sobre el papel que las mujeres debían desempeñar en el nuevo orden. Aun cuando estuvieran considerablemente dispuestos a ver a las mujeres como seres maternales y entregados, e incluso como compañeras íntimas, todavía no estaban inclinados a apoyar su liberación.

Sennett remarca el hecho de que a medida que la Revolución francesa se fue «endureciendo», la popularidad de Marianne disminuyó, al tiempo que aumentaba la de Hércules, el guerrero masculino griego. Marianne se transformó incluso físicamente: más suavizada, su figura perdió tono muscular y adquirió un aspecto más pasivo y frágil. Sus propias desgracias reflejaban las de las mujeres francesas, que en época temprana habían formado parte del liderazgo de la Revolución, pero que fueron reprimidas cada vez más por los radicales de sexo masculino, temerosos de su creciente poder y preeminencia.[52]

El «momento Marianne» no fue sino la primera escena del romanticismo: un movimiento que retaría prácticamente todos los presupuestos básicos de la era de la razón. El historiador británico Eric J. Hobsbawm captó la esencia del romanticismo (el período que va de 1789 a 1848) al observar que la tendencia general se dirigió hacia un «laicismo empático».[53] Al igual que ocurrió en el Renacimiento, el movimiento romántico fue tanto una reacción contra la autoridad atrofiante, como una reafirmación del espíritu humano. El Renacimiento (especialmente el período humanista a finales del siglo XVI) había intentado insuflar cierta cualidad sensual y terrenal a la vida, reavivando la imaginación humana y revigorizando las pasiones y emociones humanas, largamente reprimidas por una Iglesia que glorificaba la vida ascética y miraba al otro mundo en busca de la salvación. El romanticismo tenía objetivos similares, salvo en el hecho de que su blanco era la fría y objetiva racionalidad de la filosofía de la Ilustración, especialmente el materialismo.

Los filósofos de la Ilustración veían el mundo en términos mecanicistas, creían que los seres humanos tenían una naturaleza adquisitiva y definían el progreso en términos de avances materiales. Los románticos, por el contrario, veían el mundo en términos orgánicos, creían que la naturaleza humana era profundamente cariñosa y social, y definían el progreso como una fuerza creativa que daba rienda suelta a la imaginación humana y fomentaban la realización individual y un sentimiento comunitario. Gran Bretaña, Francia y Alemania fueron los epicentros del movimiento, si bien sus tentáculos se extendieron hacia Europa central y Norteamérica. Sus principales figuras en el terreno intelectual fueron filósofos, pero también poetas y novelistas (hombres como Christoph Friedrich von Schiller, Friedrich Schelling, Johann Herder, Samuel Coleridge, William Wordsworth, Edgar Alian Poe, Arthur Schopenhauer, Nathaniel Hawthorne, Johann Wolfgang von Goethe y William Blake).

El movimiento romántico era tanto una forma de sentir como una filosofía. Se inspiraba en la naturaleza más que en las matemáticas y evitaba la descripción de los filósofos de la Ilustración de un Dios distante que, como un relojero, hubiera creado el universo, lo hubiera puesto en marcha y posteriormente se hubiera mantenido al margen del mismo. Los románticos preferían la sensualidad del mundo natural y, como mucho, se veían a sí mismos como panteístas. Muchos llegaron a concebir la luz divina como inmanente en toda la naturaleza.

En la cosmología romántica, Dios no era tanto el creador de la naturaleza como su alma. Al igual que para el filósofo Baruch Spinoza, Dios y la naturaleza se identificaban como uno. John H. Randall Jr. explica que para los románticos «vivir en armonía con ella [la naturaleza] y desarrollarse en respuesta a su desarrollo es conocer a Dios y sentirse uno mismo parte de su espíritu».[54]

Así pues, los románticos se deleitaban en una identidad humana profundamente enraizada en la naturaleza y, en lugar de repudiar la naturaleza (como habían elegido hacer los ascéticos protestantes y los filósofos de la Ilustración), la abrazaron con gran entusiasmo. Mientras los teólogos protestantes pensaban en la naturaleza como algo caído y los filósofos de la Ilustración la veían en términos utilitarios, como un conjunto de recursos útiles, los románticos la consideraban como algo bueno, base de toda la creatividad. En lugar de elevar los sentimientos humanos por encima de las entrañas de la naturaleza, optaron por elevar la naturaleza, atribuyéndole cualidades sobrenaturales.

Los románticos creían que la naturaleza no estaba fijada eternamente, sino que era una fuerza creativa emergente que continuamente se trascendía a sí misma. Siguiendo su curso, tal y como Rousseau había defendido, todas las personas podían encontrar su propia ola de creatividad y navegar en la cresta de la fuerza trascendente de la naturaleza.

Al igual que los reformadores protestantes y los filósofos de la Ilustración, los románticos enfatizaban el individualismo, pero no aquel según el cual cada persona podía estar a solas con Dios en busca de su salvación o a solas en el mercado en busca del interés propio. Para los románticos, la individualidad era diferente. Creían que cada persona es un ser único dotado de potencial creativo y que una vida verdaderamente liberada es aquella que optimiza las oportunidades para poder realizarse.

Allí donde la fe había allanado el camino para la trascendencia cristiana y la razón había hecho lo propio con los filósofos de la Ilustración, la imaginación fue la herramienta de los románticos. Por primera vez en la historia, la imaginación humana se convirtió en tema de debate y despertó un profundo interés, lo que supuso un cambio en la conciencia humana. La imaginación permitía a todas las personas aprovechar la fuerza de la naturaleza y convertirse en cocreadoras del mundo y, con ello, tomar parte del proceso divino.

La nueva concepción romántica del yo era, más que nada, audaz. La naturaleza estaba presente en la mente del hombre del mismo modo

que la mente del hombre estaba en la naturaleza. Al dar rienda suelta a la imaginación humana, todas las personas —hombres y mujeres— redescubrirían su ser natural, así como su lugar en el orden natural de las cosas.

La idea de convertirse en cocreadores del mundo estaba muy alejada de la creencia cristiana del ser humano como humilde sirviente de Dios, o incluso de la filosofía de la Ilustración, que enfatizaba únicamente el progreso material sujeto a las certezas irrefutables de un universo preconcebido de forma mecánica.

¿Cómo liberar entonces la imaginación humana? Rousseau, padrino del romanticismo, sostenía que todas las personas albergamos en nuestro interior un rango infinito de posibilidades en estado natural, pero que la civilización corrupta actúa como fuerza disuasoria y borra esas inclinaciones y posibilidades naturales. La respuesta radicaba en reconstruir la civilización de tal manera que sus supuestos operativos fueran compatibles con la verdadera naturaleza del ser humano. Esto es lo que la Revolución francesa intentó hacer, si bien con consecuencias desastrosas.

El problema, tal y como queda dolorosamente manifiesto en su propia vida y en las *Confesiones* de Rousseau, es que la idea de ser un individuo dotado de cualidades y potencialidades especiales puede conducir con la misma facilidad al egoísmo egomaníaco que a una trascendencia desinteresada.

Todo se resumía en la manera en la que los seres humanos optaban por utilizar su recurso más importante: la imaginación. Por aquel entonces se puso en boga hablar de un nuevo fenómeno: «el genio creativo». Si bien había habido genios creativos a lo largo de la historia, las generaciones anteriores habían creído que la inspiración «venía a las personas», en lugar de emanar de ellas. Con la convicción de que el genio creativo procedía del interior del individuo y se derramaba hacia el mundo exterior, la sociedad comenzó a mirar a estos individuos como personas dotadas de cualidades cuasi divinas que los convertían en personas diferentes, objeto de admiración. Dado que el genio creativo era algo tan especial, los creadores no estaban sujetos a las mismas normas y convenios sociales que gobernaban las relaciones recíprocas entre la gente corriente. El «culto al genio» se convirtió en un subtema menor del romanticismo, que más adelante se retomó en algunos de los círculos exteriores más marginales de los movimientos del potencial humano en la década de 1960 (la conspiración de Acuario, y una vez más en

el cambio de milenio, con las referencias a «los nuevos creativos de la cultura»).

No obstante, los principales pensadores románticos tenían en mente algo muy diferente cuando conjeturaban sobre el espíritu liberador de la imaginación humana. Los románticos, que creían que la naturaleza humana era básicamente amable, bondadosa, cariñosa y social, se preguntaron cómo recuperar ese estado primigenio del ser. Al imaginar el sufrimiento de otros seres *como si* fuera propio y actuar sobre lo imaginado yendo en su ayuda, ofreciendo su protección, todas las personas comprenderían su profunda afiliación y conexión con el resto de los seres vivientes, así como su lugar como cocreadoras de una naturaleza en evolución.

El poeta romántico británico Percy Bysshe Shelley lo describió así:

> El hombre, para ser excelsamente bueno, debe imaginar con intensidad y plenitud; el sufrimiento y el placer de su especie deben convertirse en propios. El gran instrumento del bien moral es la imaginación, y la poesía la administra a tal efecto, actuando sobre las causas.[55]

La «identificación imaginativa» con los demás era la forma que los románticos tenían de describir la empatia. Si uno carecía de la habilidad de imaginar al otro, la empatia se convertía en un imposible y la búsqueda romántica de la trascendencia terrenal se tornaba inalcanzable. John Ruskin plasmó la importancia que los románticos daban a la imaginación. Observó cómo «las personas cuidarían instintivamente de los demás, además de cuidar de sí mismas, si pudieran *imaginar* a los demás tan bien como se imaginan a sí mismas».[56] Gracias al énfasis a la hora de imaginar al otro como a uno mismo, el movimiento romántico se ganó un lugar en la evolución histórica de la conciencia empática.

Los poetas de la época desempeñaron un papel destacado en la defensa del espíritu empático. Veían la poesía como una herramienta para avivar la imaginación del lector sobre el otro y, gracias a ello, dar rienda suelta al impulso empático. Su poesía evoca el sobrecogimiento y la belleza de la naturaleza, la vulnerabilidad vital, el dolor de la existencia, la lucha por prosperar y la alegría de la comunión más que ningún otro estilo literario antes o a partir de ese momento en la historia.

Los artistas y compositores románticos de la época (Francisco de Goya, Eugène Delacroix, Felix Mendelssohn, Frédéric Chopin) utili-

zaron su arte y su música para transmitir los mismos sentimientos y sensibilidades.[57]

El movimiento romántico, sin embargo, sufría de contradicciones mayúsculas. Si bien en gran medida se trataba de un fenómeno urbano que atraía a intelectuales alienados, profesionales, estudiantes y disidentes de la clase media burguesa, tendía a idealizar la naturaleza primitiva de Rousseau como la personificación más pura de las virtudes que sus defensores profesaban. La figura del indio era objeto de especial adoración. Existía también la nostalgia de las prácticas de la gente sencilla de las sociedades rurales anteriores. Incluso Karl Marx, que era cualquier cosa menos un ingenuo, se vio seducido por el equivocado fervor romántico que igualaba los viejos buenos tiempos del Paleolítico, el Neolítico, e incluso la vida feudal, con una cierta sensibilidad que era necesario recuperar. Sus referencias a un pasado idealizado (como las de otros en la época) reflejaban el creciente sentimiento de alienación que sentían millones de europeos, atrapados en las garras de una sociedad que se industrializaba a pasos agigantados y en la que la vida iba quedando reducida a fines materiales egocéntricos. He aquí un pasaje del *El manifiesto comunista* en el que Marx comenta la *raison d'être* de la sociedad capitalista:

> Ha sofocado el sagrado embeleso de la ilusión piadosa, del entusiasmo caballeresco, de la melancolía pequeñoburguesa en las aguas heladas del cálculo egoísta. Ha disuelto la dignidad humana en el valor de cambio y ha sustituido las libertades garantizadas y legalmente adquiridas por la única libertad, la libertad de comercio sin escrúpulos.[58]

La propia idea de una opinión pública altamente urbanizada y sofisticada que se identificara con el folclore campesino de épocas anteriores arrojó algunas dudas sobre la seriedad del movimiento. Esta visión retrospectiva demostraba además una falta de comprensión intelectual sobre la evolución del proceso empático. Las culturas campesinas indiferenciadas, carentes de autoconciencia, quizá fueran capaces de mostrar una angustia empática primitiva, pero no puede decirse que estuvieran preparadas para expresar el tipo de sensibilidad empática madura que los románticos defendían. Sencillamente, la habilidad de las personas para imaginar a «diversos otros» como si fueran uno mismo no existe en tales sociedades, pero sí existe en los entornos urbanos más complejos de los que procedían los románticos, y ante los que se mostraban tan críticos.

Dejando a un lado sus carencias, el movimiento romántico ofreció una sofisticada contracosmología del universo matemático y mecánico de René Descartes e Isaac Newton. Si Descartes había hallado la unidad cósmica en las leyes matemáticas y Newton en las leyes que regían la gravedad, los románticos la encontraron en la interconexión divina entre todos los seres vivos. Sus ideas anticiparon la visión científica del ecologismo del siglo XX. Alfred Tennyson escribió:

> Flor en el muro agrietado,
> te arranco de la grieta,
> te tomo, entera, con raíces, en mis manos,
> florecilla, pero *si* pudiera entender
> lo que eres, con todo y tus raíces, y todo en todo,
> sabría qué es Dios y qué es el hombre.[59]

Los románticos, al igual que los racionalistas de la Ilustración, creían en el progreso; pero para ellos el progreso no tenía nada que ver con la acumulación de la riqueza, sino más bien con la acumulación de la sabiduría.

John H. Randall Jr. nos ofrece el mejor resumen de la visión romántica de la naturaleza, de la naturaleza humana y del papel del hombre en el devenir histórico. Según Randall Jr., los románticos creían que

> vivir es crecer, asimilar una parte cada vez mayor de la riqueza del mundo, proyectar sobre el trasfondo de los inicios de la vida humana un número cada vez mayor de las infinitas posibilidades que residen en la naturaleza humana y, al hacerlo, ser cada vez más conscientes de los lazos infinitos que unen a todos los hombres entre sí y a las grandes fuerzas del universo, de las que son la manifestación más noble; en una palabra, vivir es disponer todas las energías de uno en la creación de un mundo más elevado, mejor y más rico, de realizar al mismísimo Dios en el universo.[60]

Los románticos fueron más allá de las nociones de fraternidad y solidaridad de la Revolución francesa, que colocaron al hombre en el centro del universo y convirtieron las relaciones humanas en su eje de orientación principal. Para los románticos, los seres humanos forman parte de comunidades incluso mayores y más diversas con la naturaleza entera, y son enteramente dependientes de tales relaciones. La idea de que los seres humanos son parte inseparable de la naturaleza y de que están en deuda con la miríada de relaciones a las que están vincu-

lados exige ampliar los conceptos de fraternidad y solidaridad para incluir a todos los seres vivientes. Esta noción era (y sigue siendo) mucho más radical que lo que los revolucionarios franceses tenían en mente cuando enarbolaron la bandera de la libertad, la fraternidad y la igualdad. Su concepción de la solidaridad se detenía en la muralla exterior del dominio humano masculino propietario.

Los románticos estaban comprometidos con la reparación del distancíamiento entre el hombre y la naturaleza a través de la vuelta del hombre a ésta. Allí donde los teólogos buscaban la redención de la salvación en el otro mundo a través de la gracia divina y los filósofos de la Ilustración pretendían la redención mediante la construcción de una utopía racional materialista sobre la Tierra utilizando la razón, los románticos (como Coleridge) buscaban la redención en una «reconciliación de esta enemistad con la naturaleza», mediante la universalización de la conciencia empática.[61]

La noción romántica del progreso adopta en ocasiones el entrecortado sentimiento de una búsqueda desesperada de la inmortalidad. Si bien la naturaleza es vista como una lucha constante y un proceso de conversión que nunca acaba, al leer a algunos de los filósofos, poetas y novelistas románticos se tiene la impresión de que en algún punto se encuentra el deseo no expresado de encontrar algún tipo de inmortalidad, a fuerza de participar uno mismo en la evolución de la naturaleza. La propia idea de la inmortalidad contradice, no obstante, el concepto romántico de que cada vida es única, finita y con sus propias posibilidades creativas especiales. La idea en sí de la realización personal evoca, después de todo, las nociones de conclusión y cierre.

El deseo de alcanzar la inmortalidad contradice también la importancia que los románticos asignan a la vulnerabilidad humana. El impulso empático supone un reconocimiento de que cada vida es única y en consecuencia algo muy preciado, que todas las criaturas vivientes son vulnerables, que están sujetas al dolor y al sufrimiento, y deseosas de ser y prosperar. La empatia huele a mortalidad. La empatía se orienta por el olor de la muerte y se dirige hacia la celebración de la vida ajena. Es la propia aceptación de la muerte la que nos permite mostrarnos empáticos con la lucha de otros por vivir. Como ya apuntamos en el capítulo 5, la empatía no existe en los mundos utópicos, donde el sufrimiento y la muerte se han eliminado.

En la medida en que algunos románticos idealizaron la naturaleza en exceso e intentaron «reconvertirla en utopía», dejaron sin desarro-

llar la naturaleza más profunda de la conexión propia con este proceso de conversión. Todos estamos aquí por un instante, cada uno de nosotros es tributario de la conciencia que se alimenta en la conciencia más amplia de la propia naturaleza. Nuestra aportación añade algo a la travesía, pero no garantiza nuestra propia inmortalidad.

Martha Nussbaum ha señalado la vena romántica que caracteriza la narrativa de Walt Whitman en *Leaves of Grass* [*Hojas de hierba*]. La obra, publicada en 1855, es una declaración brutalmente honesta del miedo a la sensualidad (especialmente, al lado erótico de las emociones humanas). Whitman ve el deseo y el anhelo como expresión de la absoluta vulnerabilidad del individuo y, en consecuencia, de su propia mortalidad. Estar lleno de anhelos es saber que la vida es corta. La experiencia sexual no es nada si no es una rendición, un dejarse ir, una pérdida de control, una entrega del mismísimo ser de una persona a otra. Nada hay más corpóreo y terrenal que el sexo. Es una breve celebración de la vida entre dos personas en toda su desnuda vulnerabilidad.

Si bien los poemas de Whitman son una súplica urgente para aceptar nuestro carácter mortal y amar sin miedo para así vivir plenamente la vida, lo cierto es que su propia ambivalencia hacia la muerte y el miedo a ésta se abren paso sigilosamente en sus versos. Nussbaum percibe la contradicción. Del empeño de Whitman, concluye:

> Se ve comprometido, al menos hasta cierto punto, por su insistencia relativa a la misteriosa unidad de todas las cosas de la naturaleza, la continuidad y, por tanto, la inmortalidad de toda vida.[62]

Whitman, al igual que otros románticos, parecía creer que, al integrarse en el fluir de la naturaleza, se protegía de algún modo, de alguna forma espiritual, del carácter definitivo de su propia muerte. Whitman escribe:

> Sé que soy inmortal.
> Sé [...] que no me perderé como se apaga la espiral que en la sombra traza un niño con fuego de un carbón encendido.[63]

Nussbaum sostiene que «enseñar que la muerte no es realmente una pérdida, o no es muerte en realidad, conlleva socavar la actitud hacia el erotismo y la pérdida que esta poesía, en sus mejores momentos, ha estado fomentando».[64]

El *tour de force* de Schopenhauer

Sí hubo una epifanía en el movimiento romántico, un momento único que capturase el tenor de la época, fue la publicación de un ensayo de Arthur Schopenhauer sobre la moral. Schopenhauer escribió este ensayo en respuesta a una competición patrocinada por la Sociedad Real Danesa de Estudios Científicos en 1837, que ofrecía un premio por el mejor ensayo sobre la siguiente pregunta:

> El origen y el fundamento de la moral, ¿deben buscarse en la idea de la moralidad, que es suministrada directamente por la conciencia y por las demás nociones primeras que se derivan de esta idea, o en algún otro principio del conocimiento?[65]

Schopenhauer envió su ensayo en 1839. Fue el único participante. Sin embargo, se le denegó el premio. La Sociedad Real Danesa afirmó que Schopenhauer no había entendido la pregunta. Pero se trataba sólo de un subterfugio. La verdadera razón para denegarle el premio se hizo evidente más adelante: Schopenhauer se había atrevido a sugerir, en contra de toda noción dominante en la época, que la base de la moral era la compasión y no la razón pura, y que las emociones y los sentimientos animaban el instinto compasivo. Pura herejía. En un último pero significativo reproche, los miembros del jurado expresaron su desagrado hacia la forma abusiva en la que Schopenhauer trataba «a varios filósofos distinguidos de época reciente».[66] Si bien no mencionaron ningún nombre en concreto, tenían en mente a Immanuel Kant. Schopenhauer había atacado salvajemente a Kant, menospreciando su ética prescriptiva puramente basada en la razón como una fantasía intelectual, desconectada de la forma en la que el comportamiento moral se despliega en el mundo real. Al igual que Hume, Schopenhauer creía que la razón es esclava de las pasiones.

Recordemos el imperativo categórico kantiano mencionado en el capítulo 5. En primer lugar: «Obra sólo de forma que puedas desear que la máxima de tu acción se convierta en ley universal»; en segundo lugar: «Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin y nunca sólo como un medio».[67] Si bien a primera vista el imperativo categórico kantiano parece postular una versión profana de la regla de oro y estar estrechamente alineada con el impulso empático, en realidad sufre del mismo

déficit moral que las máximas anteriores de inspiración religiosa y filosófica. Ambas ven las emociones humanas como una base inadecuada para la moralidad y creen que las personas deben tratar a los demás como se los trataría si obedecieran los mandamientos de Dios en primera instancia, y en virtud de las obligaciones que impone la razón en el segundo caso. Atrás queda cualquier conexión sincera con el sufrimiento del otro como si fuera propio, y el deseo de ofrecerles consuelo que nace de la comprensión de la humanidad que tenemos en común.

En opinión de Schopenhauer, la idea kantiana de que las leyes morales existen a priori y pueden conocerse «independientemente de toda experiencia interior o exterior, *basándose simplemente en conceptos de la razón pura*», carece de toda base empírica.[68] Schopenhauer señala que Kant rechazaba la misma idea de que la moral estuviese vinculada a la conciencia y conectada con los sentimientos naturales «peculiares a la naturaleza humana», lo que daría a la moralidad un fundamento empírico. Kant es muy claro en este punto. En su *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, escribe que la ley moral

> no debe buscarse en la naturaleza del hombre o en las circunstancias del universo en que el hombre está puesto [...] y cuando es aplicada al hombre, no aprovecha lo más mínimo del conocimiento del mismo —antropología— [...], no tiene ningún sentido querer deducir la realidad de ese principio a partir de algún *peculiar atributo de la naturaleza humana*.[69]

Lo que nos queda, según Schopenhauer, es una ética que existe a priori de la experiencia humana y que es «completamente abstracta, del todo insustancial y que flota por completo en el aire».[70]

Así pues, si la moral no se encuentra en la naturaleza humana sino que existe a priori e independientemente de la misma, ¿qué es lo que nos impele a actuar moralmente? Kant afirma que actuamos de forma moralmente responsable debido al «sentimiento que incumbe al hombre de obedecer las leyes [...] a partir del sentido de la *obligación*, pero no por *inclinación voluntaria*». De hecho, Kant rechaza los sentimientos como base de la moral.

> Incluso el sentimiento de la compasión y la simpatía llena de ternura, cuando anteceden a la reflexión sobre qué sea el deber y se vuelven fundamento de determinación, resultan onerosos para los biempensantes, sumen en la confusión sus meditadas máximas y suscitan el deseo

> de verse libres de tal cosa, para someterse únicamente a la razón legisladora.[71]

El imperativo categórico de Kant no resulta convincente para Schopenhauer. Los seres humanos simplemente no actúan de forma desinteresada y moral, movidos por un sentido de la obligación a defender un código moral apriorístico. Analizando más de cerca el imperativo categórico de Kant, Schopenhauer llegó a la conclusión de que se parecía muchísimo a la ética teológica, salvo por la ausencia de Dios. Después de todo, las religiones abrahámicas se basan en los diez mandamientos divinos, un código moral apriorístico entregado por Dios, que existe independientemente de la naturaleza humana, pero que se supone que debemos obedecer porque Dios así lo quiere.

Schopenhauer sostiene que el código moral que acompaña a la conciencia teológica es puramente prescriptivo. Si la naturaleza humana está «maldita», tal y como sugieren las religiones abrahámicas, entonces no hay base moral en el individuo que lo predisponga a hacer lo moralmente correcto. Así pues, los mandamientos divinos son un mecanismo prescriptivo que indica a los seres humanos que ésa es la forma en la que «deben» comportarse si quieren recibir la recompensa de la gracia de Dios y no recibir el castigo de su ira. Pero si no hay nada en la naturaleza biológica del ser humano que lo predisponga a ser moralmente bueno, ¿por qué elegiría serlo impulsado por un sentimiento de obligación respecto a un código moral existente a priori, tal y como Kant sugiere, especialmente si no hay recompensa si lo hace, ni castigo si no?

Lo que Schopenhauer realmente está diciendo aquí es que Kant intenta ofrecer una defensa moral para la era de la razón utilizando un dispositivo prescriptivo que toma prestado de la era de la fe. En última instancia —concluye Schopenhauer— Kant no es capaz de demostrar cómo la razón puede ser por sí sola, en tanto que idea abstracta, la base de una ética moral.

La cuestión entonces se transforma en si existe alguna otra fuente dentro del propio animal humano que pueda conformar la base de la moral. ¿Podemos describir alguna clase de comportamiento humano que nos predisponga a actuar moralmente, de tal modo que no tengamos que correr el riesgo de pasar de lo que es a lo que debería ser (la célebre brecha entre el *ser* y el *deber*)? Si no podemos hallar una predisposición de esta naturaleza enterrada en lo más profundo de la na-

turaleza del ser humano, entonces la única forma de salvar la moral es viajar hacia atrás en el tiempo hacia una conciencia teológica anterior, y ver la moralidad como algo siempre prescriptivo, nunca descriptivo.

Tras deconstruir el imperativo categórico de Kant, Schopenhauer ofrece un retrato detallado del comportamiento moral que, en su argumentación, forma parte del mismísimo núcleo de la naturaleza humana (con el requisito de que para realizarse plenamente, debe ser sacado a la luz y alimentado por la sociedad). Schopenhauer sostiene que la «compasión» subyace en el centro mismo de nuestra naturaleza humana. Veamos cómo describe el fenómeno:

> [Al sentir compasión hacia otra persona] esto presupone necesariamente que ante su dolor como tal, yo sufra con él, sienta su mal, como sentiría el mío; y por eso quiero inmediatamente su bien, como querría el mío [...]. En cada instante tenemos conciencia clara de que el que sufre es él y no nosotros: y es precisamente en *su* persona, y no en la nuestra, donde sentimos el sufrimiento de nuestra tribulación. Sufrimos con él, esto es, en él: sentimos su dolor como suyo, y no nos imaginamos que es el nuestro.[72]

Con esta declaración, Schopenhauer se convirtió en la primera persona en la historia en definir con claridad el proceso empático. Lo único que faltaba era el término en sí. Pero Schopenhauer va más allá y describe no sólo la acrobacia mental implícita en la ampliación empática, sino también la acción que fluye naturalmente de la misma: en otras palabras, el componente moral. La predisposición compasiva, al fijarse en el sufrimiento inmediato de alguien, conduce

> a la *participación* directa, independiente de las demás consideraciones, primero en el *dolor* del otro y así en el impedimento o supresión de este dolor, en lo que en última instancia consiste toda satisfacción, todo bienestar, toda felicidad.[73]

La imagen que Schopenhauer ofrece de la compasión abarca un significado más amplio que los usos de su época. Lo que estaba describiendo era realmente el proceso empático, en el cual la compasión actúa como componente activo. Schopenhauer interpretaba la compasión como la base de toda moral, si bien admitió su incapacidad para explicar sus orígenes psicológicos. Se refirió a ella como «el gran misterio de la ética».[74] Las bases fisiológica y psicológica de la compasión seguirían

siendo un misterio hasta el siglo XX y el nacimiento de la conciencia psicológica.

Aun cuando los orígenes de la capacidad empática del hombre fueran un misterio para Schopenhauer, su teleología estaba clara. Al sentir el sufrimiento ajeno como si fuera propio y al extender una mano para ofrecer consuelo y apoyar a los demás en su lucha por perseverar y prosperar, reconocemos el hilo conductor que nos une los unos a los otros y a todos con todas las formas de vida sobre la Tierra. Schopenhauer escribe:

> En última instancia, éste es el conocimiento al que se dirige cada apelación a la suavidad, a la caridad, a la gracia en vez de a la justicia: pues tal conocimiento es un recuerdo de la consideración de que todos somos uno y el mismo ser.[75]

El movimiento romántico fue algo más que un movimiento filosófico, literario y artístico. Las ideas románticas tuvieron consecuencias. El período entre 1790 y 1848 estuvo marcado por el activismo social en un frente muy amplio. Este nuevo activismo fue mucho más allá de las actividades caritativas tradicionales, asociadas con las prácticas religiosas, para incluir el compromiso social en el seno de una incipiente sociedad civil.

Cuando el romanticismo alcanzó su cenit con las revoluciones europeas de 1848, se habían producido ya una serie de cambios fundamentales en las convenciones relativas al matrimonio, las relaciones familiares y la crianza de los hijos. Se crearon las primeras organizaciones de la sociedad civil para ocuparse de los problemas de los pobres: las sociedades de amigos. Apareció el movimiento cooperativista, que ofrecía un modelo de negocios alternativo, basado en la cooperación en lugar de la competitividad, y se formaron las primeras sociedades para evitar la crueldad contra los animales.

Las relaciones románticas

El primer impacto del movimiento romántico, y el más duradero, se dejó sentir sobre la propia idea de romance. La noción de matrimonio de compañía, basado en el afecto y popularizado por primera vez en el siglo XVII, fue intensificándose hasta incluir el amor romántico.

Gran parte del ímpetu de este nuevo enfoque radical sobre la selección de la pareja provino de la extendida popularidad del nuevo género de la novela romántica, que transformó de forma espectacular las expectativas entre los jóvenes de qué era lo que esperaban de una relación. El matrimonio, que durante eones había sido una institución económica (y que en los dos siglos precedentes se había convertido en una institución de compañía), se estaba transformando rápidamente en lo que el sociólogo británico Anthony Giddens calificó de «institución emocional».[76]

La propia idea de que el hombre y la mujer entraran a formar parte de una relación «íntima» era revolucionaria. Es en este nivel más básico de las relaciones humanas donde el espíritu democrático comenzó a ejercer su primer impacto real. Después de todo, el romance es algo voluntario, algo en lo que se participa libremente. No podemos obligar a otra persona a querernos. De este modo, el concepto de romance lleva emparejado cierto sentido de la igualdad entre los sexos. Probablemente resulte justo afirmar que la noción de la igualdad de género dio comienzo con la invención del romance. La participación igualitaria en el cortejo romántico abrió el camino para la exigencia de participación en igualdad de condiciones en el terreno político durante la segunda mitad del siglo XIX.

Giddens sostiene que el amor romántico era, esencialmente, un «amor feminizado».[77] Aun cuando a las mujeres se les siguieran negando los derechos legales y políticos más elementales, éstas podían (gracias a un sentido maternal mucho más desarrollado) reclamar una posición ventajosa respecto a los hombres. Un artículo publicado en 1839 observaba:

> El hombre gobierna la persona y la conducta de su esposa. Ella gobierna sus inclinaciones: él gobierna con la ley en la mano; ella, mediante la persuasión [...]. El imperio de la mujer es un imperio de suavidad [...]. Sus órdenes son caricias; sus amenazas, lágrimas.[78]

Las mujeres ayudaban a los hombres a aprender a amar y expresar su intimidad. Giddens remarca el giro que tuvo lugar en las relaciones entre hombres y mujeres. Tradicionalmente, el hombre obligaba a la mujer a someterse. En el esquema romántico (repetido hasta la saciedad en las novelas) la conquista se revierte: el hombre, endurecido e insensible, se siente atraído por el carácter maternal y afectuoso de la mu-

jer. Ella percibe las cualidades íntimas que durante tanto tiempo han estado enterradas en el interior de su compañero, y mediante la creación de un sentido de la confianza y del afecto es capaz de sacarlas a la luz y derretir su corazón.

Giddens observa que en las novelas románticas, como en la vida misma:

> Conquistar el corazón del otro es, de hecho, un proceso creativo de una biografía narrativa mutua. La heroína doma, suaviza y altera la aparentemente intratable masculinidad del objeto de su amor, haciendo así posible que el mutuo afecto se convierta en la guía de su vida en común.[79]

El amor romántico se convirtió en terreno abonado para la formación de la conciencia empática. Tanto hombres como mujeres empezaron a sentirse en armonía con el ser interior del otro, con su naturaleza y su alma. Continuamente se están preguntando: «¿Cómo estás?», «¿En qué estás pensando?». Al mismo tiempo, se interrogan: «¿Qué siento por la persona con la que estoy y qué siente ella por mí?». A través de estas preguntas, ambos armonizan con los sentimientos del otro y son capaces de sentir empatía por el sufrimiento del otro como si fuera propio: el significado mismo de un «alma gemela». Ser capaz de sollozar con la pareja, de ayudarla y de estar encantado por sus triunfos y celebrar sus éxitos constituye la esencia misma del amor romántico.

Las novelas románticas introdujeron la narrativa del amor en la vida personal. Una columnista de la publicación británica *The Lady's Magazine* bromeaba en 1773: «Apenas quedan señoritas en el reino que no hayan leído con voracidad un gran número de romances y novelas».[80] La propia vida fue convirtiéndose, además, en una «novela» centrada en el amor y la intimidad, en lugar de centrarse en las obligaciones religiosas o las responsabilidades familiares. El amor y la intimidad con la pareja se convirtieron en el eje central de la historia vital de cada persona, y así ha seguido siendo hasta la actualidad.

Generaciones enteras desde la época romántica han juzgado la valía de sus vidas en función de la fuerza de los vínculos románticos y la conexión íntima que tienen con su pareja. Éste es, quizás, el legado más importante del período romántico.

La idealización de la niñez

El giro de las relaciones de compañía a las relaciones románticas se extendió también a la crianza de los hijos. Mary Ryan observa que las relaciones en el hogar —que en el siglo anterior ya habían experimentado algunos cambios— se alejaron aún más «de la autoridad patriarcal hacia el afecto maternal».[81]

En 1808, un maestro jubilado de historia natural rememoraba en Limoges el tipo de infancia brutal que su generación había experimentado, y el tipo de infancia tan diferente que los niños disfrutaban entonces. Este maestro escribió que, de niño:

> El *miedo* era el principio sobre el que se sustentaba toda la educación. Quienquiera que fuese la persona encargada de enseñar al niño a leer, lo agarraba de su camisa a la altura de los hombros y luego sostenía el libro en una mano y la vara en la otra, lista para sacudir ante el más mínimo descuido.[82]

El autor comparaba el terrorífico espectro de su propia juventud con las infancias felices que veía a su alrededor en época adulta.

> Aplaudidos y abrazados sin fin, [los niños] no conocerán malevolencia alguna. Completamente libres de cualquier restricción con sus sábanas limpias [la práctica de fajar a los niños había desaparecido] y bien cuidados, sus hermosos cuerpecillos se desarrollan con rapidez. No tienen más que estar de buen humor y disfrutar de buena salud para llamar la atención de todo aquel que se les acerque.[83]

La nueva preocupación por los niños se reflejó en la proliferación de todo un género de libros sobre higiene infantil y en el interés que los padres se tomaban en garantizar la salud y el bienestar de sus hijos. Repentinamente, las consultas médicas se vieron asediadas por padres preocupados, ansiosos por garantizar que el más mínimo lloriqueo del niño recibiera la atención adecuada.[84]

Rousseau ejerció una influencia extraordinaria en la práctica de la educación de los hijos durante el romanticismo. Su libro de «autoayuda» sobre el arte de ser padres, *Emilio*, se publicó en 1762, pero adquirió aún mayor popularidad en la década de 1790, en los albores de la época romántica. El libro atraía a los románticos debido al énfasis de Rousseau en la idea de alimentar los instintos naturales del niño.

Rousseau objetaba a la afirmación de Locke de que los niños nacen como una *tabula rasa*. Por contra, creía que los niños venían equipados con una predisposición natural a ser buenos y que los padres tenían la responsabilidad de permitir que esos instintos se desarrollaran durante la infancia. Igualmente importante era la idea que introdujo Rousseau de que el niño o niña debía disfrutar de su infancia, un período especial que debía ser honrado y alimentado para que pudiera madurar sus instintos naturales. Rousseau advirtió a los padres de que debían permitir que el niño fuera feliz, por ser éste su estado natural.

Rousseau creía que los consejos sobre la educación de los niños eran excesivamente acartonádos, dirigidos a preparar a los niños para convertirse en pequeños adultos «llenos de razón». Proclamó que la infancia es «el sueño de la razón».[85] Urgió a los padres a dejar de intentar razonar con sus hijos y permitirles disfrutar de la pura alegría propia de la infancia:

> Amad la infancia, favoreced sus juegos, sus deleites y su ingenuo instinto. ¿Quién de vosotros no ha sentido deseos alguna vez de retornar a la edad en que la risa no falta de los labios y en la cual el alma siempre está serena? ¿Por qué queréis evitar que disfruten los inocentes niños de esos fugaces momentos que tan pronto se marchan, y de un bien tan precioso del que no pueden excederse? ¿Por qué queréis colmar de amarguras y dolores esos primeros años tan cortos, que pasarán para ellos y ya no pueden volver para vosotros?[86]

Los consejos de Rousseau eran radicales e incendiarios. Afirmaba que los niños nacían para ser buenos y morales por naturaleza y que si se les dejaba crecer de forma natural, se convertirían en seres morales. Sus reflexiones sobre la naturaleza humana no sentaron bien ni a los reformistas protestantes, que creían que los niños nacían en pecado y necesitaban ser tratados a palos para abandonar tal estado, ni a los filósofos de la Ilustración, que creían necesario alejar a los niños de sus sentimientos y emociones naturales (que los hacían ser felices y cariñosos) para convertirlos rápidamente en adultos responsables y razonables.

Los románticos elevaron la infancia a un nuevo estatus, más elevado. Los nuevos padres pensaban que el hombre no está en el niño, sino más bien que el niño está en el hombre. William Wordsworth escribió su ahora célebre estrofa:

El niño es padre del hombre: ojalá
mis días estuvieran vinculados
por natural piedad unos con otros.[87]

Su oda influyó sobre toda una generación, que se vio impulsada a reflexionar sobre su visión de los niños y la infancia. Algunos comenzaron a idealizar a sus hijos y a verlos como seres más próximos a la naturaleza, más sincronizados con su verdadera naturaleza. Esperaban incluso que el afecto que compartían con sus hijos se les pegara y los ayudara a recuperar la inocencia de la infancia de la que antaño habían disfrutado. Wordsworth habló con elocuencia de la nueva visión que se tenía de los niños:

Ni en completo olvido,
ni en total desnudez,
sino como nubes con estela venimos
de Dios, que es nuestro hogar:
¡el cielo nos rodea durante la infancia![88]

Los niños, antaño considerados como seres poseídos por el demonio, eran estimados ahora como repositorios vivientes de la virtud natural, de quienes los padres podían aprender. Incluso algunos teólogos católicos se convencieron. El futuro cardenal Newman escribió en 1830 que el niño está «lejos de las manos de Dios, pero con todas las lecciones y pensamientos del Cielo recién impresos sobre él».[89]

El impacto de este cambio en la manera en la que los adultos veían la infancia no se ha separado de los padres desde entonces, influenciando la educación de los niños de una forma profunda. ¿Quién no ha escuchado a alguien decir «debemos aferrarnos a las cualidades infantiles que habitan en nosotros»?

Durante un tiempo, la nueva visión romántica de la infancia llegó incluso a afectar la forma en la que se criaba a niños y niñas. La cualidad natural compartida de la bondad se convirtió en un atributo más importante que el hecho de animar la diferenciación de roles de género. Tradicionalmente, los padres habían creído que parte de su responsabilidad consistía en educar a los niños pequeños de acuerdo con una serie de estereotipos masculinos, y a las niñas en los femeninos. Los románticos consideraban que las distinciones de género eran mucho menos importantes que la virtud compartida que unía a la infancia: su

bondad innata. Siendo éste el caso, enfatizaban el cuidado del instinto natural sin discriminación por razones de género. Por ejemplo, los libros sobre el arte de educar entre las décadas de 1820 y 1840 acentuaban que «tanto los niños como las niñas deben evitar la ira». En la década de 1830, se animaba a los padres a vestir tanto a niños como a niñas con vestidos que llegaban hasta las rodillas y pantalones blancos largos y con el pelo corto, con el fin de desdibujar las distinciones sexuales, práctica que no volvería a ponerse de moda hasta los felices años veinte, cuando entre las chicas se popularizó el pelo corto por encima de la nuca y los pantalones largos.[90]

Wordsworth resumió el increíble cambio que el romanticismo tenía sobre la naturaleza de la infancia y, respectivamente, sobre los orígenes de la naturaleza humana en sus escritos sobre los niños:

> ¡Poderoso profeta! Visionario bendito,
> en ti descansan aquellas verdades
> que los demás nos afanamos en encontrar durante toda la vida.[91]

La reevaluación de la infancia en el movimiento romántico sentó las bases para las relaciones de objeto y las teorías sobre el apego de autores como Fairbairn, Suttie, Kohut, Winnicott, Bowlby, Ainsworth y otros en el siglo XX. Al convertir la infancia en una época especial para la expresión del afecto parental y la liberación del instinto natural del niño hacia el apego, el cariño y la exploración a través del juego, los románticos abrieron el camino para la clase de prácticas de educación infantil que animaron la conciencia empática entre generaciones.

Si la naturaleza humana es buena y únicamente se corrompe cuando una civilización pierde el rumbo, era razonable pensar que la sociedad permitiría a sus súbditos y ciudadanos recuperar al niño que llevaban dentro, así como su propia bondad natural. Proteger el derecho de los niños a tener una infancia se convirtió rápidamente en algo prioritario.

A los filántropos los enfurecía especialmente que los niños se vieran obligados a permanecer en talleres draconianos donde se los esclavizaba durante largas horas en condiciones intolerables, con el fin de alcanzar las cuotas de producción marcadas por la nueva generación de patronos industriales. A estos niños se les estaba negando su infancia, se les robaba su herencia natural y su inocencia. Su cariño se veía minado, languidecían como cáscaras vacías, sin conocer jamás la luminosidad que acompaña a la alegría propia de la infancia.

REFORMAS SOCIALES EMPÁTICAS

Coleridge y otros románticos comenzaron a defender la reforma laboral infantil. La primera ley al respecto se aprobó en Inglaterra en la década de 1830, prohibiendo trabajar en las fábricas a los niños menores de 9 años y limitando las jornadas laborales de los niños mayores de 9 a ocho horas diarias, hasta la edad de 14 años.[92] Francia promulgó su propia ley sobre el trabajo infantil poco después.[93]

Elizabeth Barrett Browning plasmó el sentimiento público de la época en un poema de 1842, titulado «El lamento de los niños»:

> Balan los corderillos en los prados,
> en el nido pían los pajarillos,
> juguetean los cervatillos a la sombra,
> soplan las florecillas hacia el oeste:
> ¡mas, ay, hermanos, de los niños más pequeños!
> Están llorando en el tiempo de ocio de los demás,
> en el país de los hombres libres.[94]

El fervor propicio a la reforma social no se detuvo a las puertas de las fábricas. Durante el período romántico se crearon las primeras sociedades antiesclavistas y se inauguró el movimiento abolicionista en Europa y Norteamérica. El Comité a favor de la Abolición del Comercio de Esclavos se fundó en mayo de 1787 en Gran Bretaña. Si bien algunas denominaciones religiosas estuvieron entre los primeros defensores de la abolición (metodistas, cuáqueros y baptistas), muchas personas atraídas por el romanticismo prestaron su voz al movimiento opositor. Muchos se vieron influenciados por las brutales imágenes que de la esclavitud daban los artistas románticos, incluido el pintor y poeta William Blake. Su interpretación de *Un negro colgado vivo por los costados de una horca* horrorizó a la opinión pública británica.

La Ley para la Abolición del Comercio de Esclavos, promulgada por el Parlamento británico en 1807, prohibió el comercio de esclavos en el Imperio británico. En 1834 éstos se emanciparon a lo largo y ancho del Imperio.[95] Su comercio era contrario a la visión romántica que enfatizaba la naturaleza humana y otorgaba gran valía al amor por nuestros congéneres y la vida compasiva.

Los británicos fueron también pioneros en la creación de la primera organización de la sociedad civil (las sociedades de amigos), dedica-

das a aliviar el sufrimiento de los pobres. La Iglesia tenía un largo historial (si bien con interrupciones) de dar limosna a los necesitados. Mientras la Corona administraba diversos programas que tenían por objeto aliviar a los indigentes, las «sociedades de amigos» ejercieron la primera modalidad de activismo cívico real para ayudar a los más necesitados. Inspiradas en nociones como la caridad cristiana, la solidaridad fraternal y el socialismo utópico, la misión de estas sociedades atrajo a miles de miembros. Ya en 1815, contaban con 925.000 socios en sus filas.[96] Las sociedades de amigos eran organizaciones de ayuda mutua, conformadas en gran medida por trabajadores que se ayudaban en épocas de necesidad.

Algunas de las reformas más importantes que surgieron de la época romántica guardaban relación con la cuestión de la crueldad. Por extraño que pueda parecer, hasta entonces la crueldad apenas se había tomado en consideración en los debates o en las políticas públicas. Formaba parte de la vida diaria, hasta tal punto que era algo que se daba por supuesto. Hasta la segunda mitad del siglo XVIII, eran comunes las demostraciones públicas de tortura judicial; a los «criminales» se les propinaban latigazos, se los marcaba con hierros candentes, se los torturaba en el potro, se los cuarteaba y quemaba en la estaca delante de sus vecinos. Aunque resulte increíble, estos eventos eran frecuentemente motivo de celebraciones festivas en las que el público descargaba sus iras contra un individuo del que se pensaba estaba poseído por el demonio. Entre las décadas de 1760 y 1790, entre las clases medias comenzó a surgir un movimiento de oposición frente a estas prácticas bárbaras y antiguas, y se empezó a concebir la conducta criminal como una señal distintiva de debilidad individual, en lugar de como un signo de posesión demoníaca.

El nuevo énfasis en el sentimiento y la creciente convicción de que todos los seres humanos son parecidos en su vulnerabilidad física, su aversión al sufrimiento y al dolor, y su inherente predisposición a ser buenos, estimularon el interés en la reforma y la rehabilitación social, frente a la tradicional práctica de la tortura sancionada judicialmente. Se trataba de una idea radicalmente novedosa. El público empezaba a ver a los criminales que había en su seno como seres humanos individuales, no muy diferentes a ellos mismos, con debilidades como las suyas y que, en virtud de alguna desgracia personal o por el destino y las circunstancias sociales, se habían descarriado.

Cada vez era mayor el número de personas de clase media que comenzaba a establecer vínculos empáticos, aun cuando sólo fuera bre-

vemente, con el sufrimiento del criminal. La tortura judicial quedó abolida en Prusia en 1754 y en Suecia en 1772. Francia hizo lo propio en 1789 bajo el nuevo régimen revolucionario. Es interesante que Gran Bretaña, a menudo considerada pionera en la defensa de los derechos individuales, no aboliera la quema de mujeres en la estaca hasta 1790.[97] Benjamin Rush, médico y uno de los firmantes de la Declaración de Independencia de Estados Unidos, supo plasmar el creciente rechazo de la opinión pública de la época al señalar que los criminales, como todos los demás, «poseen almas y cuerpos compuestos de la misma materia que los de nuestros amigos y conocidos».[98]

Los movimientos a favor de la abolición de la tortura pública, de la prohibición del maltrato infantil y la abolición de la esclavitud no fueron los únicos intentos de reforma que atrajeron la atención de la sociedad. Muy pronto, otras formas de crueldad se convirtieron en objeto de abrogación social.

El filósofo utilitarista Jeremy Bentham fue el primero en suscitar la cuestión de la compasión hacia los animales, en un célebre ensayo redactado en 1780. Bentham sugería que la pregunta no es: «¿Pueden razonar? ¿Pueden hablar?», sino: «¿Pueden sufrir?». Bentham comparaba el sufrimiento de los animales domésticos con el de los esclavos, para afirmar que esperaba que llegara el día en el que «el resto de la creación animal pudiera adquirir aquellos derechos de los que nunca debieron haberse visto privados, salvo por medio de la tiranía».[99]

Las palabras de Bentham encontraron una audiencia receptiva entre los visionarios tempranos del romanticismo. En 1824 se fundó en Gran Bretaña la Real Sociedad para la Prevención de la Crueldad contra los Animales (Royal Society for the Prevention of Cruelty to Animals, RSPCA). Otras organizaciones contra el maltrato animal comenzaron a aparecer por todo el país. Estas organizaciones empezaron a educar a la opinión pública en la necesidad de mostrar una mayor compasión hacia los animales salvajes y domésticos, y de ejercer una presión política favorable a la promulgación de leyes que protegieran a los animales contra la crueldad humana. La RSPCA y otros grupos fundaron además los primeros hospitales veterinarios y refugios para ocuparse de los animales abandonados y perdidos. En 1842 se acuñó el término *vegetariano* y en 1848 se fundó en Gran Bretaña la Sociedad Vegetariana (la primera de su especie).[100] Otras organizaciones parecidas fueron apareciendo en el continente y en Norteamérica.

No exageramos al resaltar lo extraordinario que la idea de compasión animal era para la época. Salvo por las amables palabras de san Francisco de Asís en la Edad Media, los seres humanos nunca se habían agrupado con anterioridad alrededor de un movimiento en nombre de otras especies. Muchos de los primeros defensores de la protección animal eran activistas de los movimientos antíesclavistas y de las primeras corrientes sufragistas, así como de movimientos a favor de las reformas relativas al trabajo infantil. En Estados Unidos, Horace Greeley, instigador y defensor del abolicionismo, así como importantes defensoras de los derechos de la mujer, como Lucy Stone, Susan B. Anthony, Amelia Bloomer y Elizabeth Cady Stanton fueron vegetarianos y se pronunciaron abiertamente en defensa de los animales.[101] Estos hombres y mujeres fueron los precursores de un proceso empático de carácter universal que maduraría a finales del siglo XX y principios del XXI.

A medida que un número cada vez mayor de personas pertenecientes a la clase media y trabajadora urbana comenzaron a sentir el dolor de un nuevo y duro orden industrial, se hicieron más sensibles a los problemas ajenos (incluidos los de otras especies). Debemos recordar que, en la época en la que aparecieron estos grupos favorables a la protección animal, el maltrato y las torturas contra los animales eran bastante frecuentes. De forma rutinaria, se prendía fuego a los gatos; perros, gallos y otros animales eran obligados a luchar hasta la muerte en los ruedos, y se golpeaba a los caballos salvajemente.

En 1822, el Parlamento británico aprobó la Ley Dick Martin, enmendada en 1833 y 1835, y bautizada con el nombre de uno de sus miembros, que elaboró los primeros estatutos contra la crueldad animal. Prohibía matar de hambre o golpear al ganado, utilizar a perros, toros, osos y gallos como presa o en combates, e imponía una serie de restricciones sobre el período de confinamiento en los mataderos. El Estado de Nueva York aprobó una legislación similar en 1829; Massachusetts hizo lo propio en 1836.[102]

El movimiento a favor de la protección de los animales es un conmovedor ejemplo del tremendo impacto que el movimiento romántico ejerció sobre la transformación de la conciencia pública. Probablemente no existe un período similar en la historia en el que la sensibilidad empática diera un salto tan grande en la mentalidad humana y consiguiera avances tan impresionantes a la hora de transformar la vida privada, las convenciones sociales y las políticas públicas.

Lo que convirtió la época romántica en algo tan singular dentro del contexto de la historia evolutiva de la conciencia empática es el gran énfasis puesto en lo que Rousseau y más adelante Wordsworth y Whitman llamaron «la sensación de existir». Los románticos sostenían que en el corazón mismo de la existencia se encuentra un yo auténtico que es puro por naturaleza, si bien corruptible por la sociedad. Lionel Trilling sostiene que la autenticidad no debe confundirse con la sinceridad, definida como el hecho de ser fiel al yo social de cada cual. La autenticidad es algo mucho más profundo; es, en palabras de Trilling, una fuerza «primitiva» que la sociedad pone en peligro continuamente. Preservar la autenticidad personal, tanto para Rousseau como para los románticos, exigía una vida de sufrimiento personal y una constante atención y compasión por el sufrimiento de los otros. Únicamente los alienados podían adentrarse en este mundo. Sartre, el filósofo existencialista francés de mediados del siglo XX, definió la sensación de existir como el lugar donde

> cada uno de nosotros se encuentra a sí mismo, y a los demás. El lugar común pertenece a todos, y me pertenece a mí; en mí, pertenece a todos; es la presencia de todos en mí. En su misma esencia, es la generalidad; para apreciarlo, se hace necesario un acto, un acto a través del cual derramo mi particularidad para adherirme a lo general, para convertirme en generalidad. En absoluto como todos los demás, sino para ser exactos, en la encarnación de todos.[103]

Los románticos creían que el enemigo de la existencia era la posesión. Erich Fromm, el prolífico psicólogo del siglo XX, dedicó un libro a esta cuestión, titulado *Del tener al ser*. A medida que vamos rodeándonos de posesiones, éstas nos definen y perdemos el contacto con nuestro auténtico yo, que se ve disminuido.

Karl Marx profundizó en la cuestión de la alienación que sentía un número cada vez mayor de personas atrapadas en la violenta avalancha industrial. Marx escribió: «Todo lo que el economista te quita en vida y en humanidad te lo restituye en *dinero* y *riqueza*».[104]

Los románticos habían iniciado una travesía que los llevaría a descubrir las raíces de la naturaleza humana. Consideraban la sensación de existir como el elemento clave de dicha naturaleza, y la definían como el sentimiento de conectividad y solidaridad con todas las formas de vida. Lo que descubrieron fue el impulso empático. Como ya hemos

mencionado, se equivocaron al creer que cuanto menor fuera el contacto que dicho impulso tuviera con la civilización, mejor se preservaría. Rousseau declaró de forma inequívoca que «todo es bueno tal y como nos viene de manos del Autor de la naturaleza; pero todo degenera en manos del hombre».[105] Los románticos fueron incapaces de comprender el proceso dialéctico del cual surge la conciencia empática. Su propia maduración exige que forme parte de estructuras sociales cada vez más complejas. Si bien todos nacemos predispuestos a experimentar el sufrimiento empático, este aspecto central de nuestra existencia únicamente se desarrolla hasta convertirse en verdadera conciencia empática mediante la lucha continua de la diferenciación y la integración en la civilización. Lejos de aplastar el impulso empático, es la dinámica propia de la civilización en vías de desarrollo la que sirve de terreno abonado para su desarrollo y la que permite alcanzar la trascendencia humana. Una colectividad humana indiferenciada en un estado natural podría estar predispuesta a la empatía, pero también estaría falta de preparación para expresarla de la forma universal que los románticos tenían en mente. Los románticos estaban demasiado apegados a su época para poder adoptar cierta distancia y reflexionar sobre cómo la propia sociedad que justificadamente criticaban creaba también las propias condiciones que permitían al impulso empático expresarse con tanta energía.

La Revolución de 1848: la Primavera de los Pueblos

La época romántica llegó a su cenit con la euforia revolucionaria que arrastró las capitales europeas en la primavera de 1848. A comienzos de ese mismo año, el aristócrata, filósofo y político francés Alexis de Tocqueville avisó a sus colegas políticos en la Cámara de los Diputados diciendo: «Estamos durmiendo sobre un volcán».[106] Pocas semanas después, el volcán entró en erupción en París y las llamas de la revolución se extendieron rápidamente por todo el continente.

La Revolución de 1848, que se extendió por gran parte de Europa en cuestión de semanas, se conoce en ocasiones como la Primavera de los Pueblos. La insurrección se produjo tras varios años de malas cosechas, una recesión a escala continental y el pánico de la banca. Pero había razones más profundas que explicaban la fisura. El año 1848 marcó una especie de transición entre el período protoindustrial —que se

remontaba al siglo XI (con el giro en Europa hacia un régimen basado en la energía hidráulica y eólica)— y el despegue de la revolución de la tecnología de vapor alimentada con carbón que estaba dando paso rápidamente a la era industrial. Las viejas instituciones políticas y las anticuadas ideas sobre el comercio y la industria se mostraban progresivamente incapaces de mantenerse al día con las nuevas innovaciones tecnológicas y, más importante aún, con las aspiraciones económicas y políticas de una clase capitalista recién formada y de su némesis, el nuevo proletariado obrero.

Mientras la Revolución se precipitaba debido a una sucesión de crecientes males económicos, atrajo a su seno a un buen número de socialistas utópicos cuyas sensibilidades unían el materialismo proletario de un Karl Marx con la visión romántica de un Jean-Jacques Rousseau. La Revolución de 1848 fue bautizada como la Primavera de los Pueblos debido a la juvenil lluvia de sentimientos románticos vinculados al esperado nacimiento de un nuevo orden social, basado en la bondad natural y la sociabilidad del hombre. Las crecientes contradicciones económicas convergieron en la primavera de 1848 con la pasión acumulada favorable a una renovación de índole espiritual. El resultado fue una explosión política que conmocionó el continente.

La Revolución llegó a su fin casi tan pronto como había empezado. París fue el epicentro. Los insurrectos capturaron la capital e instauraron la República el 24 de febrero, el mismo día én el que Karl Marx y Friedrich Engels publicaron *El manifiesto comunista* en Londres.[107] Para el mes de marzo, ya se había extendido a Baviera, Berlín, Viena, Hungría y Milán. A finales de la primavera, varios gobiernos habían caído a lo largo y ancho de gran parte de Europa.

Dieciocho meses después, todos los gobiernos depuestos fueron restaurados, salvo el francés. Pero incluso en Francia una parte considerable del viejo régimen recuperó su influencia.[108] La de 1848 fue la única revolución continental de la historia europea. A corto plazo fracasó, pero consiguió establecer un nuevo diálogo político y una nueva agenda que obligaría a Europa y a gran parte del mundo a vivir en armonía con una forma de vida industrial durante la siguiente mitad de siglo.

El movimiento romántico supuso una verdadera revolución en la historia de la conciencia. Lo ocurrido en París, Berlín y Viena en la pri-

mavera de 1848 constituyó una poderosa expresión de sus aspiraciones. Sin embargo, tan sólo unos meses después la visión romántica por la que los jóvenes revolucionarios luchaban yacía diezmada en las calles. Pero el sentimiento subyacente de aquella visión se recogería y reciclaría en la memoria colectiva, traspasándose a las generaciones siguientes.

En 1968, los jóvenes revolucionarios de la generación del *baby boom* retomarían las mismas calles de París, Washington DC, Berlín y otras ciudades de todo el mundo. Sus gritos traían el eco de los sentimientos de sus camaradas de ciento veinte años atrás.

Capítulo 10

LA CONCIENCIA PSICOLÓGICA EN UN MUNDO EXISTENCIALISTA Y POSMODERNO

La Revolución de 1848 marcó un antes y un después en más de un sentido. La Primera Revolución Industrial estaba echando a andar; con la ayuda de la tecnología barata de impresión y la locomoción de vapor se extendía rápidamente por toda Europa y comenzaba a hacer sus primeras incursiones en Norteamérica. La conciencia ideológica, que se desarrolló junto a nuevas formas de energía inanimada (agua, viento y carbón), estaba madurando. Los frentes de batalla en el combate entre sentido y sensibilidad estaban ya claramente trazados y articulados, sujetos únicamente a un proceso infinito de amplificación y clarificación. El Renacimiento humanista, la era del sentimiento y la época romántica fueron testigos de una oleada de la conciencia empática que transformó radicalmente nuestra percepción de la naturaleza humana y el significado del progreso.

Pero incluso mientras la Primera Revolución Industrial y la conciencia ideológica seguían traqueteando juntas, comenzaban a sembrarse las semillas de una nueva revolución energética y de las comunicaciones (la Segunda Revolución Industrial) cuyo impacto sobre la conciencia y la evolución de la expresión empática sería tan dramático como el experimentado en el período anterior.

Apenas once años antes de la revolución europea de 1848, Samuel Morse recibió una patente para un nuevo y fantástico invento al que bautizó con el nombre de *telégrafo*. Poco después, la gente empezó a enviarse mensajes a través de grandes distancias a la velocidad de la luz. La opinión pública estaba sobrecogida.

En 1859, once años después de la revolución europea, un conductor retirado de ferrocarriles de nombre Edwin Laurentine Drake descubrió petróleo utilizando una perforadora improvisada cerca de Titusville, Pensilvania.[1] El petróleo manaba a raudales hasta la superficie, a un ritmo de veinte barriles diarios. En 1789, Karl Benz patentó un motor de combustión interna que utilizaba gasolina y comenzó a producir automóviles siete años más tarde, en 1886.[2]

La unión de la revolución eléctrica con el motor de combustión interna alimentado por petróleo daría a luz a un nuevo régimen energético y de las comunicaciones, y provocaría un nuevo salto en la cognición humana. El mundo estaba a punto de entrar en la era de la conciencia psicológica, en un período que se extendería desde la segunda mitad del siglo XIX hasta la última década del siglo XX. Si bien las anteriores formas de conciencia (mitológica, teológica e ideológica) seguían actuando por todo el mundo y dentro de cada psique en diverso grado, la nueva conciencia psicológica dominaría el siglo XX y dejaría su impronta en todos los aspectos de la interacción humana, así como en prácticamente todas las convenciones sociales. Con la conciencia psicológica, la gente comenzó a hablar de sus propios sentimientos e ideas, así como de los ajenos, en formas jamás imaginables con anterioridad. Se convirtieron en los exploradores y analistas psíquicos de la mente humana. Esta nueva mentalidad abrió las puertas a una extensión a gran escala de la expresión empática, cuyo punto álgido tuvo lugar durante las décadas de 1960 y 1970 gracias al auge de la contracultura y el activismo social de la generación del *baby boom*.

LA ELECTRICIDAD Y LAS PRIMERAS TURBULENCIAS DE LA CONCIENCIA PSICOLÓGICA

La nueva conciencia psicológica se inauguró con la electricidad, a comienzos del siglo XIX. El nuevo medio para las comunicaciones tendría un efecto tan significativo sobre la manera de pensar de las personas como la revolución de la imprenta lo había tenido cuatrocientos años antes.

En 1850, varios «miembros eminentes» del Senado estadounidense pidieron a un tal John Bovee Dods que pronunciara una conferencia sobre la ciencia de la psicología eléctrica. La experimentación temprana con la electricidad había cautivado la imaginación de la opinión pública. He ahí una fuerza que exigía reconsiderar «la naturaleza de la naturaleza humana». Se trataba de un medio misterioso e inmaterial cuyo poder había sido considerado durante largo tiempo con sobrecogimiento. Dods pronunció numerosas conferencias. Su obra *The Philosophy of Electrical Psychology* fue una pequeña sensación en su época.

Dods fue una de las primeras personas en popularizar la idea de que la electricidad era «la conexión entre la mente y la materia inerte»

y de que se trataba del «gran agente empleado por el Creador para mover y gobernar el universo».[3]

Diversos experimentos científicos que se remontaban a los trabajos del anatomista italiano Luigi Galvani, en 1786, habían demostrado que la electricidad desempeñaba un papel crucial en la fisiología. Galvani realizó sus ensayos estimulando con electricidad ancas de rana diseccionadas, y especuló que los animales se desplazaban gracias a la electricidad de sus músculos y nervios. En 1838 otro italiano, Carlo Matteucci (profesor de física en la Universidad de Pisa) demostró que «una corriente eléctrica acompaña cada latido del corazón».[4] En 1843, el fisiólogo Emil du Bois-Reymond pudo detectar un potencial de voltaje en los músculos en posición de descanso.[5]

En esta fase temprana del desarrollo de la electricidad, las observaciones de los fisiólogos que estudiaban el funcionamiento de la electricidad en humanos y animales resultaron valiosas para los ingenieros que estaban construyendo los primeros dispositivos eléctricos de índole práctica. A su vez, el trabajo de estos ingenieros ofreció pistas importantes sobre el funcionamiento del sistema nervioso central. Por ejemplo, el sistema nervioso proporcionó un modelo útil para la construcción del telégrafo, mientras que el pez eléctrico dio a Volta algunas ideas sobre cómo construir una pila. Emil du Bois-Reymond dedicó su obra sobre la excitación eléctrica en nervios y músculos, *Investigaciones sobre la electricidad animal*, publicada en 1848, a Michael Faraday, cuyas «descripciones de la inducción en los circuitos eléctricos» ofrecieron analogías útiles a la hora de describir la excitación de los nervios.[6]

En una conferencia pública ofrecida en 1851, Du Bois-Reymond explicó cómo el funcionamiento del telégrafo y otro tipo de nuevas tecnologías eléctricas guardaban cierto paralelismo con la manera en la que se forman los animales:

> La telegrafía eléctrica, maravilla de nuestra época, se inspiró hace mucho tiempo en la maquinaria animal. Sin embargo, la similitud entre ambos aparatos (el sistema nervioso y el telégrafo eléctrico) tiene una base mucho más profunda. Ambos guardan entre sí algo más que una mera similitud: existe un parentesco entre ambos, un acuerdo no sólo en lo relativo a sus efectos sino, quizás, en lo relativo a sus causas.[7]

Dods se basó en los experimentos que se desarrollaban en los laboratorios de la época para proclamar audazmente que «es gracias a la

electricidad como la mente transmite sus impresiones y emociones a los demás, y a través de este mismo medio recibe todas sus impresiones procedentes del mundo exterior».[8] Proponía una tesis radical, a saber: que la electricidad es el medio que comunica sentimientos y emociones. Llegó incluso a ir más allá al sostener que las enfermedades se producen cuando «la electricidad del sistema pierde el equilibrio». Tal desequilibrio, sostenía Dods, podía producirse debido a «impresiones mentales» o a «impresiones físicas de índole externa».[9]

Algunas de las observaciones de Dods resultaron ser correctas; otras, en absoluto. Anticipó el uso del electrochoque para tratar la depresión. Igualmente importante es el hecho de que Dods fuera uno de los primeros en creer en lo que William James denominaría más adelante «cura mental». En su prólogo a la obra de Dods, Robert W. Rieber y Dagna K. Skoog observan que el proyecto pionero de Dods y de otros en los primeros tiempos de la revolución eléctrica «sentó las bases para la asimilación del psicoanálisis en Estados Unidos».[10]

Al argumentar que «la sustancia eterna es la *electricidad*, [que] contiene todas las propiedades originales de todas las cosas que existen [y que] los seres humanos y toda existencia animada están sujetos a la misma ley general eléctrica que impregna el universo»,[11] Dods estaba ofreciendo sin querer un nuevo conjunto de metáforas para describir la naturaleza, la naturaleza humana y el funcionamiento de la civilización. Las metáforas eléctricas sustituirían a las metáforas hidráulicas de las civilizaciones agrícolas anteriores, así como a las metáforas mecanicistas que habían gobernado las revoluciones medievales hidráulica y eólica, y la Primera Revolución Industrial.

Este nuevo interés en la electricidad como agente y símbolo se hizo con un lugar entre los académicos, escritores, poetas y artistas del romanticismo, que rápidamente adoptaron el lenguaje eléctrico y lo incorporaron a su forma de ver el mundo. Las alegorías eléctricas se prolongarían más allá de la época romántica y constituirían un puente entre dicho período y la era de la conciencia psicológica que acompañó a la Segunda Revolución Industrial durante gran parte del siglo XX.

Nathaniel Hawthorne previó la gran idea del siglo XX del mundo como un cerebro global y un sistema nervioso central (la era de la conciencia psicológica) popularizada por Marshall McLuhan y los teóricos de las comunicaciones de la generación de Internet. Hawthorne se preguntaba:

¿Es real, o acaso he soñado que, por medio de la electricidad, el mundo de la materia se ha convertido en un gran nervio que vibra a lo largo de miles de kilómetros en un punto del tiempo sin aliento? El planeta es una gran cabeza, un cerebro, ¡instinto dotado de inteligencia! O más bien, diríamos que es en sí mismo una idea, nada sino una idea, y no la sustancia que creíamos que era.[12]

Parte de la fascinación de los románticos por la electricidad como metáfora se debía a la naturaleza conectiva de los campos eléctricos. La electricidad crea un campo de interactividad simultánea: tal es su naturaleza elemental. Para los románticos (que intuían la idea de la naturaleza como una esfera interconectada) la electricidad parecía proporcionar una inequívoca prueba científica de aquello.

Los románticos ya no se veían obligados a sufrir bajo el yugo de alegorías mecánicas, con su énfasis en un mundo estático poblado por componentes autónomos de materia sólida que se bombardeaban de forma infinita entre sí en un vacío atemporal. La electricidad evocaba no sólo la idea de conectividad, sino también de crecimiento orgánico, creatividad y cambio con el paso del tiempo. La noción de los *campos* ofrecía una nueva vía para imaginar un mundo unificado. A su vez, Paul Gilmore —en la revista *American Literature*— observa que «las teorías románticas que imaginaban el universo como un todo orgánico y unificado ofrecieron un modelo teórico clave para quienes realizaban experimentos eléctricos».[13]

El atractivo de la metáfora eléctrica subyace en la idea de que la electricidad se percibe como algo que no es ni material ni inmaterial. Aun cuando no puede verse, tiene el poder de actuar con fuerza en el mundo. De forma parecida, los pensamientos humanos —inducidos por la electricidad— parecen estar atrapados en el mundo de las tinieblas, entre lo inmaterial y lo material. En el nuevo orden de las cosas, desaparece la vieja frontera que separaba la inspiración de la aplicación y el pensamiento de la acción. De repente, el mundo físico parece menos materialista, al tiempo que el mundo de las ideas parece menos etéreo.

El novedoso sentido de una naturaleza porosa contribuyó a generar un nuevo sentimiento de fluidez social. Los cuerpos ya no estaban constreñidos por su corporeidad. Si el mundo es al mismo tiempo material e inmaterial, entonces la idea de que existen fronteras rígidamente demarcadas entre las personas era más una invención social que una

realidad científica. Walt Whitman utilizó el novedoso sentido de un mundo poroso en su exploración de la sexualidad, haciendo referencia frecuentemente a metáforas eléctricas para recrear la experiencia erótica. En la unión sexual, uno entrega su yo y se conecta con el otro, y en esa misma pérdida del yo y la reconexión siente que forma parte de una unidad mayor, «el campo» de la naturaleza.

El principio de que el propio pensamiento es ilimitado daría paso a comienzos del siglo XX a la idea del subconsciente colectivo en la literatura psiquiátrica. Impulsó también los trabajos pioneros en las áreas de la psiquiatría y la psicología sobre la exploración de las vías empáticas y el desarrollo de la comprensión de cómo los sentimientos empáticos se generaban más allá de las fronteras individuales. Después de todo y debido a su propia naturaleza, la empatía disuelve parcialmente los límites entre el yo y el otro. La experiencia empática tiene una naturaleza tanto inmaterial como material. La persona experimenta físicamente los sentimientos del otro a través del medio inmaterial del pensamiento.

El dinamismo de la electricidad (incluso el propio término evoca el poderoso espectro de la dinamo eléctrica) sugiere además la idea de creatividad. Los románticos —especialmente los poetas estadounidenses— tomaron rápidamente esta cualidad de la electricidad y la relacionaron con la noción popular del ingenio creativo. Emerson hace referencia a «una fuerza que trasciende todo límite y privacidad, en virtud de la cual un hombre es el conductor de toda una corriente de electricidad».[14]

El «espíritu eléctrico» terminó asociándose no sólo a la creatividad, sino a un estado intensificado de conciencia. Los románticos imaginaban un futuro en el que el mundo estaría conectado por la electricidad, lo que conduciría a la unificación de la humanidad. En «Years of the Modern» («Años de lo moderno», publicado en 1865), Whitman reflexionaba sobre la forma en la que el telégrafo ya había empezado a conectar la vida comercial y social de la humanidad, y sugirió que, en última instancia, conduciría a la «solidaridad entre las razas». Whitman se preguntaba:

> ¿Será que todas las naciones están en comunión? ¿Tendrá el globo un solo corazón? ¿Se estará forjando una humanidad *en-masse*?[15]

No todo el mundo estaba tan convencido. Henry David Thoreau observó que ahora el telégrafo permitía a los habitantes de Maine co-

municarse con los habitantes de Texas; pero se preguntaba con ironía si las gentes de Maine tenían algo importante que decir a las de Texas.[16]

Los románticos compartían la creencia de que la electricidad abría una nueva puerta metafórica hacia la comprensión de la propia conciencia humana. La electricidad ofrecía un tesoro oculto de nuevas palabras que permitían a los seres humanos redefinirse a sí mismos en términos psicológicos de una manera desconocida en las metáforas hidráulicas y mecanicístas. Estas últimas se basaban, todas ellas, en el mundo de las fuerzas físicas. «Levantar el ánimo», «captar un concepto», «llevar una idea más allá», «lanzar una idea» o «equilibrar las propias emociones»: todas ellas *asientan* las emociones a través de metáforas hidráulicas y mecanicistas que parecían demasiado restrictivas para poder ser aplicadas a la conciencia. Estas metáforas *frenaban* el libre fluir del pensamiento. Por el contrario, las alegorías eléctricas parecían abiertas, conectivas, etéreas y, en consecuencia, ilimitadas.

Pensemos en el concepto de *actuación electrizante*. Lo que se nos viene a la mente es una experiencia poderosa y evocadora que se extiende sobre intérpretes y público, conectándolos y fusionándolos de forma instantánea. Todos se vuelven uno. La conciencia individual se une en una única experiencia emocional y vibrante. La conciencia del paso del tiempo y de las limitaciones físicas queda suspendida en un momento de trascendencia colectiva e ilimitada. Expresiones como «tener un flash», «terapia de choque», «estar conectado» o «desconectado», «sentir la electricidad corriendo por las venas», «estar sobrecargado», «quemado» o «programado», «echar chispas», «ser centro neurálgico», «conectar», «tener una vía para canalizar los sentimientos», «sentirse desconectado» y vocablos como *polaridad*, *cortocircuito* o *energético* invocan sentimientos e ideas inmateriales. Son el vocabulario de la conciencia psicológica. Estas palabras, provenientes del ámbito de la electricidad, aunque efímeras, dan cuerpo a una idea inmaterial: nos ofrecen los términos que necesitamos para explorar el funcionamiento de nuestra propia psique.

Debido a su naturaleza, la electricidad parece englobar atributos que nos hacen sentirla como algo más mental que físico. Un artículo publicado en la *United States Democratic Review* en 1848 plasmó el sentimiento por el cual la electricidad estaría más próxima al mundo de las ideas. El ensayo subrayaba la comparación entre las comunicaciones mediante señales eléctricas a través del telégrafo y la manera en la que los pensamientos se comunican a través del lenguaje.

> El lenguaje no es sino el medio de expresión del pensamiento, que vuela tan rápidamente y actúa de forma tan instantánea como el elemento invisible que viaja a la velocidad de la luz a través del hilo telegráfico. Así pues, cuando más de cerca siga la operación del pensamiento [de forma telegráfica], mayor será el grado de perfección con el que realice su función.[17]

Gilmore defiende la interesante opinión de que los escritores (al igual que los profesionales de cualquier otra disciplina) adoptaron, tanto de forma consciente como inconsciente, las metáforas de la electricidad y que «el hecho de volver a imaginar la literatura en estos términos animó a crear la noción de un colectivo social desprovisto de fronteras y corporeizado al mismo tiempo».[18]

La electrificación, el petróleo y el automóvil

La revolución eléctrica prosiguió su marcha a pasos agigantados durante la segunda mitad del siglo XIX. En palabras de William Orton (presidente de Western Union), el telégrafo era «el sistema nervioso del sistema comercial».[19] Samuel Morse explicó que se había inspirado en los nuevos descubrimientos del campo de la fisiología eléctrica y que intencionadamente había pretendido crear un sistema de comunicaciones que reflejara el del cuerpo humano. Morse creía que su telégrafo se convertiría en el sistema nervioso central de la sociedad estadounidense y que vincularía los mundos de la economía y la política en un único organismo interdependiente. Confió a su colega y colaborador E O. J. Smith lo siguiente:

> Toda la superficie del país no tardará en canalizarse a través de esos *nervios* que habrán de difundir, a la velocidad del pensamiento, el conocimiento de todo lo que está ocurriendo en el país.[20]

El gobierno estadounidense se pronunció a favor de establecer la primera línea telegráfica desde Baltimore hasta Washington, y contribuyó con 30.000 dólares. La línea comenzó a funcionar en 1844. Rápidamente se instalaron líneas telegráficas por toda Norteamérica y Europa durante las décadas de 1850 y 1860. En 1858, la reina Victoria y el presidente Buchanan se enviaron mensajes a través del primer ca-

ble trasatlántico. La nueva cuerda de salvamento parecía confirmar una vez más las palabras de Morse, que alardeaba de que, con la llegada del telégrafo, «el espacio se aniquila».[21]

Para millones de inmigrantes procedentes de Europa, que se habían enfrentado con bravura a las aguas del Atlántico para alcanzar las distantes costas de América, la idea de poder enviar mensajes a sus familias a la velocidad de la luz resultaba incomprensible, incluso mágica. Un observador comentaba efusivamente cómo el cable trasatlántico era «un vínculo viviente, de carne y hueso, entre las partes separadas de la familia humana».[22]

En 1851, Paul Julius Reuter fundó el servicio de noticias Reuters.[23] Ya en la década de 1860 se telegrafiaban «noticias» por todo el mundo. Millones de personas podían coger un periódico por la mañana y desayunar con la lectura de acontecimientos distantes que habían ocurrido literalmente la noche anterior.

El ferrocarril fue el primero en aprovechar el telégrafo, que se utilizó para dirigir el tráfico, realizar seguimientos de los cargamentos y coordinar el derecho de paso de los trenes que viajaban en ambas direcciones sobre vías unidireccionales. En 1866 una sola compañía, la Western Union, dominaba el negocio telegráfico.[24] A partir de entonces, su nombre sería sinónimo de *telégrafo*.

Tanto las economías de escala como la velocidad dictaron los términos del desarrollo del ferrocarril y el telégrafo en Estados Unidos. Eran necesarias grandes cantidades de capital para construir y mantener las operaciones de ambos y se hizo necesario establecer una serie de controles de mando altamente centralizados para coordinar el ritmo, el flujo, la velocidad y la densidad en constante crecimiento de la actividad comercial. Los economistas, que durante mucho tiempo se habían acostumbrado a concebir los mercados como entidades formadas por pequeños vendedores y compradores independientes que se unían para realizar sencillos intercambios de bienes y servicios, pronto comenzaron a hablar de las ventajas del «monopolio natural».

Además de ofrecer un nuevo modelo organizativo a la hora de hacer negocios, el ferrocarril y el telégrafo proporcionaron la infraestructura básica para la aparición del moderno sistema de producción fabril. Un sistema de transporte rápido, digno de confianza y utilizable todo el año junto con un sistema de comunicaciones instantáneas proporcionaban a las compañías un acceso ininterrumpido a sus proveedores y a los mercados de venta al por menor. La industria, que durante mu-

cho tiempo había tenido un carácter estacional, podía funcionar ahora los 365 días del año. Primero el carbón, y más tarde el petróleo, proporcionaron la electricidad que permitía iluminar y calentar las fábricas, y procuraban la energía a la maquinaria. Los costos del capital implícitos en el mantenimiento de una estructura energética basada en el uso de combustibles fósiles favorecieron a las grandes fábricas frente a los pequeños talleres. A su vez, las grandes fábricas exigían una serie de mecanismos centralizados y regulados para coordinar sus actividades. El telégrafo (y más adelante el teléfono) se convirtió en el medio de comunicación indispensable para gestionar la actividad empresarial en una economía en expansión, más ágil y compleja.

La moderna burocracia empresarial fue una criatura nacida de la era de los combustibles fósiles. Alcanzó la madurez en la década de 1920, con el paso del carbón al petróleo y de las fábricas alimentadas con vapor a las fábricas que se abastecían de electricidad. Si bien en anteriores civilizaciones habían existido burocracias de diverso signo, la nueva formulación empresarial de ésta era, en muchos sentidos, única. El gran sociólogo del siglo XX Max Weber se propuso definir sus características. Entre sus rasgos esenciales, encontramos la existencia de reglas predeterminadas que gobernaban los procesos de toma de decisiones, la autoridad ejercida en sentido vertical de arriba abajo, una definición y descripción precisas para cada uno de los puestos de trabajo en todos los niveles de la organización, la adopción de criterios objetivos para evaluar el rendimiento y los avances conseguidos, y una división del trabajo en tareas y funciones especializadas. Según Weber, este tipo de proceso gubernativo racionalizado posibilitaba la tarea de controlar organizaciones complejas de gran tamaño, integrando múltiples actividades bajo un único techo a una velocidad y a unos niveles de productividad cada vez mayores.

En los años de transición evolucionaron muchos otros mecanismos racionalizados que condujeron a un capitalismo industrial plenamente maduro. Los husos horarios estandarizados, por ejemplo, se introdujeron en el ferrocarril para una mejor regulación del flujo del tráfico ferroviario. En 1870 un pasajero que viajara de Washington a San Francisco habría tenido que cambiar la hora en su reloj más de doscientas veces para estar sincronizado con los diferentes sistemas horarios del país.[25] Las enormes divergencias en las zonas horarias locales generaban el caos ferroviario a la hora de programar los trenes de pasajeros y el transporte de mercancías. En 1884 se establecieron mundialmente

las zonas horarias estándar. Greenwich, en Inglaterra, fue elegido como punto de longitud cero.[26]

Se instauraron apresuradamente otros procesos racionalizados para ofrecer el soporte necesario a las nuevas estructuras burocráticas y para agilizar el rendimiento de la actividad económica, incluida la estandarización de la calificación de los bienes, de su empaquetamiento y de los precios de los productos de venta al por menor. Los procesos de producción de flujo continuo (las primeras fábricas automatizadas) producían cigarrillos, cerillas, jabón y harina en unidades exactas y con una composición invariable. Nuevas herramientas de marketing, entre las que se incluían la venta por catálogo y la creación de marcas, así como nuevos mecanismos de venta al por menor, como las franquicias (introducidas por International Harvester y la compañía de máquinas de coser Singer Sewing Machine, y posteriormente por la industria del automóvil), convirtieron la vida comercial en un flujo acelerado de bienes estandarizados predecibles y de calidad constante.

El servicio telefónico comercial siguió rápidamente los pasos del telégrafo. En 1876 existían únicamente tres mil teléfonos en servicio. En 1899, la cifra había alcanzado el millón.[27]

Frente al telégrafo —que exigía un despachador profesional que enviara un mensaje en nombre del remitente—, el teléfono hizo posible por primera vez en la historia la comunicación directa e instantánea entre millones de personas. El impacto del teléfono sobre el discurso social fue enorme. Amplió y reforzó el círculo de las conexiones humanas. La gente podía mantenerse en contacto con parientes que vivieran a gran distancia y con amigos lejanos, y entrar en contacto con nuevas caras, especialmente en las operaciones del día a día del mundo de los negocios. Mucho antes de la aparición de Internet, el teléfono rompió los muros que aislaban a las personas, poniendo a todo el mundo potencialmente a disposición de todos.

El invento fue recibido con una combinación de sobrecogimiento y desconfianza. El hecho de escuchar una voz incorpórea a cientos de kilómetros de distancia resultaba inquietante: los usuarios tardaron en acostumbrarse. Horace C. Duval observó que «cuando un hombre te cuenta una historia cara a cara, puede ver por tu expresión facial —si es que tiene el más mínimo conocimiento de fisionomía— de qué manera te tomas la historia».[28] Inicialmente, la gente no creía lo que oía por teléfono, puesto que no podía poner cara a su interlocutor. El término inglés *phony* («falso») apareció por aquella época para describir

la experiencia de quien no creía lo que decía la voz que se escuchaba al otro lado de la línea telefónica.

A la red de telégrafos y a la red telefónica les sucedieron los sistemas de tranvías eléctricos, que conectaban los distritos comerciales de los centros urbanos con los barrios residenciales de las afueras. La luz eléctrica incandescente prolongó las horas diurnas en horario nocturno, iluminando barriadas enteras. Los primeros grandes almacenes estadounidenses en introducir la iluminación eléctrica para atraer clientela y ampliar su horario comercial fueron los Wanamaker's en Filadelfia, en 1878. Ya en 1895, los letreros luminosos alumbraban amplias zonas de la ciudad de Nueva York en horario nocturno.[29] La nueva iluminación permitió a la industria ampliar los horarios de trabajo y a las familias quedarse despiertas durante más tiempo al anochecer para socializar y leer. La mayor longitud de los días impulsó de forma espectacular la productividad económica y generó una mayor prosperidad, al tiempo que la prolongación de la vida nocturna cambió el discurso social, pasando de los rituales de cortejo a la interactividad familiar. Ya en 1896 existían aproximadamente «2.500 compañías eléctricas en Estados Unidos» y cerca de 200 plantas eléctricas municipales, que suponían una inversión total de 300 millones de dólares (además de 7.500 plantas energéticas aisladas, con una inversión adicional de 200 millones de dólares), un enorme capital para la época.[30]

En apenas cuarenta años, la revolución eléctrica había hecho grandes incursiones en las economías estadounidense y europea, dotando de infraestructura en comunicaciones a la Segunda Revolución Industrial. En 1890, se estimaba que 250.000 personas trabajaban en la industria eléctrica o «dependían de ella para su sustento».[31]

En 1910, el 10 % de los hogares estadounidenses contaban con electricidad. En 1929, la mayor parte de los hogares en zonas urbanas estaban conectados a la red eléctrica.[32] La electrificación de las fábricas tuvo lugar poco tiempo después, de modo que en 1900 la industria consumía más de la mitad de toda la electricidad que se generaba, si bien únicamente el 5 % de las fábricas estaban electrificadas.[33]

La electrificación de la industria convirtió la producción en cadena en un método práctico, eficiente y barato. El cambio de la energía de vapor a la electrificación dio como resultado un aumento de la productividad del 300 % en el período que transcurre de 1890 a 1940.[34]

El objetivo de Henry Ford de colocar a todos los estadounidenses adultos al volante de su modelo T no habría sido posible antes de la

electrificación de las fábricas y la introducción de los motores eléctricos. Ford escribió:

> La provisión de todo un nuevo sistema de generación eléctrica emancipó la industria de la correa y el eje de transmisión, puesto que en última instancia fue posible equipar cada herramienta con su propio motor eléctrico... El motor permitió disponer la maquinaria según la secuencia del trabajo; probablemente, este hecho ha duplicado la eficiencia del sector [...]. Sin las herramientas de alta velocidad, no existiría nada de lo que hoy en día conocemos como «industria moderna».[35]

La electricidad se convirtió en el medio que posibilitaba las comunicaciones, así como en el mecanismo de control que impulsó a Estados Unidos y al resto del mundo hacia la era del petróleo y de la automoción en el siglo XX: la Segunda Revolución Industrial.

Al tiempo que la electricidad se introducía en fábricas, hogares y comunidades enteras de Estados Unidos y Europa, y que inventores como Daimler, Benz, Duryea, Ford y Olds realizaban ajustes en el motor de combustión interna, otros preparaban a la sociedad para la era del petróleo.

En 1868, un antiguo empleado y contable de Cleveland, John D. Rockefeller, fundó la Standard Oil Company en Pensilvania. Rockefeller se dio cuenta de que la clave del éxito en el negocio petrolífero radicaba no sólo en los pozos, sino que también dependía de las refinerías y del control del transporte y comercialización del producto final. Inició la tarea de establecer una serie de acuerdos preferentes con los ferrocarriles y posteriormente compró los oleoductos. En 1879, la Standard Oil Company controlaba cerca del 95 % de la capacidad de refinamiento del país.[36] Entretanto, se fundaron otras compañías que siguieron los pasos de la creada por Rockefeller; cada una de ellas era una empresa petrolífera plenamente integrada y propietaria de campos petrolíferos, oleoductos y refinerías, que controlaba el transporte y la comercialización de los productos hasta el surtidor local.

En la década de 1930 ya habían nacido las principales compañías petrolíferas que definirían la industria más importante del mundo. Entre ellas se contaban la Standard Oil de Nueva Jersey, Gulf Oil, Humble, Atlantic Refining Company, Sinclair, Standard Oil Company de Indiana, Phillips 66, Sucony, Sun, Union 76 y Texaco. En conjunto, veintiséis compañías eran dueñas de dos tercios de la estructura del ca-

pital del sector, el 60 % de las perforaciones, el 90 % de los oleoductos, el 70 % de las operaciones de refinamiento y el 80 % de la comercialización.[37]

El petróleo, refinado en forma de gasolina, proporcionó el combustible que colocó a estadounidenses y europeos (y posteriormente a gran parte del resto del mundo) al volante de un automóvil. El petróleo se utilizó también en camiones comerciales, autobuses, trenes y aviones, dando lugar a la creación de un moderno sistema logístico y una cadena de suministros que hicieron posible una economía global.

La primera gasolinera estadounidense abrió sus puertas en 1911 en Detroit.[38] La vertiginosa velocidad de la producción automovilística tomó al sector petrolífero por sorpresa. En un esfuerzo por mantenerse al día, ante la demanda prácticamente insaciable de gasolina, las compañías energéticas expandieron sus prospecciones, inaugurando nuevos campos petrolíferos prácticamente cada semana. En 1916 había 3,4 millones de vehículos en las carreteras estadounidenses. Tan sólo catorce años más tarde, más de 23,1 millones de vehículos surcaban las carreteras del país.[39]

Los automóviles se convirtieron en la pieza central del capitalismo industrial durante el resto del siglo. La suerte de muchas otras industrias críticas quedó vinculada a la del automóvil. Los coches consumían

> el 20 % del acero, el 12 % del aluminio, el 10 % del cobre, el 51 % del plomo, el 95 % del níquel, el 35 % del zinc y el 65 % del caucho que se utilizaba en Estados Unidos.[40]

Los industriales hablaban efusivamente de las grandes oportunidades comerciales inauguradas por el automóvil. Un analista escribía en 1932:

> Pensemos en las consecuencias que tiene el hecho de que el mundo de la industria coloque en el mercado un producto que duplique el consumo del hierro maleable, triplique el consumo de las láminas de vidrio ¡y multiplique por cuatro el uso del caucho! [...] Como consumidor de materias primas, el automóvil no tiene parangón en la historia del mundo.[41]

El automóvil puso a millones de personas en las carreteras. Además, unió el campo con la ciudad y extendió la cultura suburbana, al tiempo que socavó nociones tradicionales sobre el barrio y la comuni-

dad. Aceleró nuestro ritmo vital más que ningún otro invento del siglo XX, convirtiendo la velocidad y la eficiencia en las virtudes más importantes de nuestro tiempo.

La producción automovilística fue responsable de gran parte del increíble crecimiento económico experimentado por Estados Unidos en el siglo XX, así como de Europa y Asia después de la Segunda Guerra Mundial; pero todo ello fue posible gracias al petróleo. El estadista británico Ernest Bevin recalcó en cierta ocasión que «puede que el reino de los cielos esté gobernado sobre el principio del bien, pero el reino de la tierra funciona con petróleo».[42]

El automóvil aumentó la velocidad y la eficiencia de los transportes, pero también estrechó el contacto entre las personas, ya que ofrecía más oportunidades para socializar con parientes, amigos y otros individuos. Antes de la aparición del automóvil, existían ciertas limitaciones, especialmente para los habitantes de las zonas rurales, en el número de personas a las que se podía visitar. Al acortar las distancias, el automóvil —al igual que el teléfono— inauguró la posibilidad de ampliar el círculo de relaciones personales. Las vidas del común de los mortales se vieron inmersas en una actividad social considerablemente más amplia e intensa que antes.

La reconsideración del tiempo y el espacio

La nueva revolución energética y de las comunicaciones, del mismo modo que las revoluciones precedentes, provocó un cambio en la conciencia humana a medida que millones de personas se enfrentaban a la realidad de tener que ajustarse a un mundo en el que el contacto temporal y espacial había dado un giro radical en apenas unas décadas.

En su obra *The Culture of Time and Space*, el historiador Stephen Kern explora los cambios en la orientación temporal y espacial que alteraron la percepción humana entre 1880 y el estallido de la Primera Guerra Mundial, en 1914. Kern sostiene que la introducción de las nuevas tecnologías de la Segunda Revolución Industrial (el telégrafo, el teléfono, el cine, el automóvil y el avión, por nombrar algunas de ellas), «sentó las bases materiales para esta reorientación» de la conciencia.[43] Kern sugiere que los cambios culturales (incluidas las novelas que desarrollaron el monólogo interior, el cubismo, la teoría de la relatividad y el psicoanálisis) se desarrollaron «de forma independiente»,

dando forma a la conciencia de forma directa, y que «el resultado fue la transformación de las dimensiones de la vida y el pensamiento».[44] Yo más bien sugeriría que ambas fuerzas (los cambios tecnológicos y los avances culturales) surgieron en una relación simbiótica desde el principio, en la que los primeros afectaron a los segundos y viceversa, y que en el proceso alumbraron una conciencia psicológica embrionaria que se desarrollaría y maduraría durante la segunda mitad del siglo XX. La conciencia psicológica traería consigo una oleada empática de la misma envergadura que las anteriores, que acompañaría las nuevas revoluciones de la energía y las comunicaciones.

Kern da comienzo a su análisis con la observación de que el siglo XIX fue testigo de una percepción intensificada de la historia. La teoría de ia evolución de Darwin situó el mundo de la biología directamente en un marco histórico. Hegel y Marx utilizaron la noción de historia como proceso evolutivo en su teoría de la dialéctica. Prácticamente todas las disciplinas del conocimiento en las humanidades y las ciencias sociales y naturales se recolocaron dentro de un contexto histórico. Stephen Toulmin y June Goodfield resumen el naciente interés en esta delimitación histórica:

> Ya fuese en las áreas de la geología, la zoología, la filosofía política o el estudio de las civilizaciones antiguas, el siglo XIX fue en todos los casos el siglo de la historia, un período marcado por el crecimiento de una nueva y dinámica imagen global.[45]

No obstante, hacia finales de siglo el interés por las grandes narrativas históricas comenzó a dar paso a un interés cada vez mayor por la historia personal entre intelectuales y artistas, así como entre un número creciente de personas de la clase media. La nueva atención prestada a la historia personal era, en parte, reflejo del creciente desarrollo de la personalidad.

La Segunda Revolución Industrial emergente continuó el proceso de diferenciación e integración de lo que se estaba convirtiendo en un organismo económico y social cada vez más complejo. A medida que un número progresivamente mayor de personas comenzaba a experimentar su propia individualidad con más fuerza y a apreciar su propio talento y creatividad como el material del que estaba hecha su historia personal, comenzaron a cuestionar la idea (popularizada por los pensadores de la Ilustración) de que no hay sino una

única perspectiva para ver el mundo, y una única interpretación de la historia.

Ciertamente, los románticos ya habían cuestionado la metanarrativa de la Ilustración, pero optaron por reemplazarla con una metanarrativa propia. La diferencia, a finales del siglo XIX y principios del XX, era que los intelectuales y artistas estaban empezando a cuestionar la propia idea de una metanarrativa, ya reforzase ésta el sentido o la sensibilidad. En la nueva era, cada historia individual se vería acompañada de su perspectiva única sobre el mundo: la democratización de la visión del mundo acompañada de la democratización de la historia. Más adelante, a medida que las clases medias fueron adaptándose a la cultura de la conciencia psicológica, una visión *multiperspectivista* del mundo se tornó más aceptable. En la era terapéutica, a los individuos se les enseña desde edades tempranas que su realidad no es necesariamente la de otros, y que es importante validar el derecho ajeno a tener una perspectiva propia, incluso si difiere de la nuestra.

El nuevo énfasis en la naturaleza singular de la historia personal de cada individuo y la creencia en una realidad con múltiples perspectivas fomentaron un nuevo nivel de tolerancia. La disposición a reconocer el punto de vista del otro ayudó a la gente a ser más consciente de que todos somos seres únicos merecedores de respeto. La nueva conciencia de la singularidad y la finitud del otro (es decir, del carácter único de su historia) desencadenó además una respuesta más empática. La nueva visión multiperspectivista tenía, asimismo, un lado oscuro: el riesgo del relativismo moral. Si las historias de todos son igualmente válidas, ¿sobre qué base podemos establecer entonces la distinción entre lo que constituye la forma moralmente adecuada de comportarse y estar en el mundo y lo que no?

No obstante, a finales del siglo XIX el reto multiperspectivista supuso una bocanada de aire fresco en el sofocante ambiente que dominaba la época victoriana. Nietzsche lideró la embestida. Atacó la idea de la Ilustración de que hubiera hechos «objetivos», defendiendo en su lugar la idea de que únicamente existían diferentes puntos de vista. Urgió a sus colegas filósofos a «emplear una *variedad* de perspectivas e interpretaciones afectivas, puestas al servicio del conocimiento».[46] Nietzsche dio a este nuevo enfoque filosófico el nombre de «perspectivismo», y en 1887 expuso su metodología.

Nietzsche persiguió tanto a los teólogos como a los racionalistas, con el argumento de que había llegado la hora de abandonar la ilusión

de que existe algo llamado «espiritualidad absoluta» o «razón pura». Más bien:

> Hay *sólo* una perspectiva que ve, *sólo* una perspectiva que «conoce»; y cuantos *más* afectos dejamos que se manifiesten sobre una cosa, cuantos *más* ojos, diferentes ojos, podemos utilizar para observar una cosa, más completo será nuestro «concepto» de esa cosa, nuestra «objetividad».[47]

Otros siguieron su curso: José Ortega y Gasset se hizo eco de las palabras de Nietzsche y proclamó que «no existe esa supuesta realidad inmutable y única: hay tantas realidades como puntos de vista».[48]

Ortega se apoyó en la nueva teoría de la relatividad de Einstein para defender sus afirmaciones sobre las realidades múltiples. Señaló que Einstein había enterrado la idea de una única realidad objetiva susceptible de ser objeto de conocimiento. Einstein rechazaba la noción del tiempo absoluto, con el argumento de que el propio tiempo era un efecto de perspectiva determinado por el movimiento relativo entre el observador y el objeto observado.

Sin embargo, fueron los artistas de la época quienes ejercieron un mayor impacto a la hora de modificar «la perspectiva sobre la perspectiva». Recordemos que la invención de la perspectiva en el arte fue quizás el avance más importante del Renacimiento. Los artistas rompieron con las interpretaciones medievales del mundo como una gran cadena del ser que ascendía (o flotaba) hacia arriba, desde las profundidades de la existencia terrenal a las puertas celestiales. El uso de la perspectiva alejó la mirada humana del cielo, acercándola hacia el plano lineal de un mundo material poblado por personas y objetos. Esa mirada ya no tenía por objeto evocar la exultante expectación del ascenso hacia los cielos, sino más bien de ordenar imparcialmente el mundo terrenal objetivo. El método científico de Francis Bacon y más adelante el racionalismo de los filósofos de la Ilustración se derivaron inexorablemente y no en pequeña medida de la reorientación del tiempo y el espacio retratada por los artistas del Renacimiento en sus lienzos.

Paul Cézanne fue el primero en romper filas con la larga tradición de la perspectiva única en el arte. En su *Bodegón con cesto de manzanas* (1890-1894), mostró las esquinas de una mesa desde diferentes puntos de vista. El artista se obsesionó con el enfoque multiperspectivista del lienzo. En 1906, escribió a su hijo una carta en la que le transmitía su entusiasmo:

> Aquí, a orillas del río, los motivos son muchos, el mismo tema visto desde un ángulo diferente se convierte en tema de estudio del más alto interés y tan variado que creo que podría ocuparme en él durante meses sin cambiar de lugar, tan sólo inclinándome a la derecha o a la izquierda.[49]

Con *Las señoritas de Aviñón*, Pablo Picasso introdujo el cubismo en el arte. El cuadro muestra dos figuras frontales, «pero con una nariz de marcado perfil. La figura que está sentada da la espalda al espectador, pero podemos verle la cara».[50]

El cubismo fue una expresión artística culta que resultaba mucho más atrayente a las élites vanguardistas de París, Londres y Nueva York. Kern señala, sin embargo, que las masas se familiarizaron con los cambios en la orientación temporal y espacial a través de un medio artístico poco culto: el cine. Las películas jugaban con las orientaciones temporales y espaciales de una forma mucho más parecida a lo que ocurría en el inconsciente durante los sueños. El carácter lineal de la experiencia diaria dio paso a escenas que saltaban sin esfuerzo hacia el pasado y el futuro, así como a otros espacios y épocas, obligando al espectador a realizar continuos ajustes en la manera en la que absorbía e integraba la información temporal y espacial fuera de secuencia. La división de la pantalla en dos permitía al espectador ver dos acontecimientos que se desarrollaban simultáneamente en diferentes lugares. La congelación de los fotogramas permitía al director dar la sensación de detener el tiempo. Las comedias aceleraban con frecuencia el movimiento en forma de atolondrados juegos o creaban movimientos inversos, por ejemplo mostrando a un nadador saliendo del agua en dirección al trampolín, para deleite de la audiencia.

La manipulación de la orientación temporal y espacial sacó a los espectadores que acudían a las salas de cine de su realidad consciente dentro del orden temporal y secuencial normal, introduciéndolos en un mundo de fantasía donde era posible imaginar todo tipo de nuevas realidades. No por accidente, Hollywood empezó a ser conocido como «la factoría de los sueños». Al igual que ocurre en los sueños, donde las fronteras temporales y especiales no existen y nuestra mente flota entrando y saliendo del pasado, del futuro y del presente, lo mismo ocurre en el cine. Cuando Freud comenzó a articular su teoría sobre la importancia de los sueños y el funcionamiento del inconsciente, sus ideas no parecieron tan inverosímiles a una generación que ya había pasado montones de horas viendo películas y reprogramando sus cerebros para pensar de forma parecida a los sueños.

James Joyce jugó con el tiempo, el espacio y las perspectivas múltiples en sus obras literarias con un efecto muy similar —subraya Kern— al que Cézanne, Picasso y los cubistas habían conseguido sobre el lienzo. En *Ulises*, la figura de Bloom (el protagonista de Joyce) entra y sale de una vertiginosa cantidad de lugares, espacios temporales y realidades en su mente y vagabundea por el universo, reflexionando sobre las lejanas galaxias y la esfera más diminuta de la molécula, todo en el curso de un día normal y corriente en Dublín. Con Joyce conocemos, por primera vez, el monólogo interior como el que experimentamos a cada momento, dormidos o despiertos, a medida que nuestras mentes vagan por diferentes dimensiones temporales y espacios distantes, que no siempre controlamos. Lo que Joyce sugiere es que incluso el individuo experimenta múltiples perspectivas y realidades y ocupa diferentes espacios y realidades, y puede ocupar diferentes lugares y tiempos en su propia mente a lo largo del día, como le ocurre a Bloom. Nuestra mente simplemente no nos permite quedarnos quietos en una única perspectiva o, por la misma regla de tres, acomodarnos a una realidad objetiva y continua. Edmund Wilson captó la brillantez del logro de Joyce con estas palabras:

> Joyce es, en realidad, el gran poeta de una nueva fase de la conciencia humana. Al igual que los mundos de Proust, Whitehead o Einstein, el mundo de Joyce está en permanente estado de cambio, a medida que es percibido por diferentes observadores y en diferentes momentos del tiempo.[51]

Si bien, como los románticos, Joyce también creía que la conciencia es una experiencia corporeizada y que las expresiones del amor y la compasión son una predisposición natural, su visión de la vulnerabilidad humana y la imperfección difiere de la de aquéllos en un aspecto importante. Allí donde los románticos (como Whitman) celebran la vulnerabilidad humana y rinden tributo a la importancia de la sexualidad erótica como vía para contactar con la vitalidad natural del individuo, existe cierta tendencia a otorgar una dimensión romántica al potencial humano mediante la creación de un yo ideal trascendente, con arreglo al cual nadie puede esperar vivir.

Los protagonistas de Joyce nos recuerdan mucho más a nosotros mismos. No es que Leopold y Molly no estén deseosos de trascender. Pero, tal y como Martha Nussbaum recuerda, la vida sigue interrum-

piéndonos en todos esos giros y vueltas que no podemos anticipar. La vida es desordenada, caótica y está llena de banalidades, algunas de las cuales alcanzan niveles cómicos de histeria en lugar de niveles cósmicos de trascendencia. Todos continuamos a pesar de todo, pero en medio de nuestro deseo de trascendencia, necesitamos dedicar algo de tiempo a hacer nuestras necesidades o aliviar nuestro estrés dedicando cinco minutos a la masturbación. En el mundo real, vivimos nuestras vidas como un yoyó. Arriba, abajo. Tenemos momentos de reflexión brillante e instantes de pasmosa desesperación.

Lo que Joyce y Nussbaum comprenden es que es en el carácter ordinario de nuestras vidas individuales (con todas sus imperfecciones y necesidades) donde encontramos nuestra humanidad común y los medios emocionales para establecer vínculos de empatia con los demás. Al enfatizar en exceso el concepto de trascendencia, los románticos corrían el riesgo de dar la sutil impresión de que las imperfecciones de los seres humanos son intolerables, incluso asquerosas. Joyce lo describió mejor cuando apuntó: «Debemos aceptar la vida tal como se presenta ante nuestros ojos, y a los hombres y mujeres tal como los encontramos en el mundo real y no como los encontramos en el mundo de la fantasía».[52]

Cuando establecemos vínculos de empatía mutuos, reconocemos la lucha diaria que todos nosotros libramos para existir y celebramos el deseo mutuo de ser exitosos y trascender. Pero además, en la lucha de los demás reconocemos que los otros son seres humanos como nosotros, que intentan ascender a nuevas alturas, incluso mientras luchan contra las imperfecciones, defectos y demonios que los abruman. No los juzgamos por sus debilidades, sino que les extendemos nuestra generosidad. Sabemos que es difícil superar todos los obstáculos que se interponen en el camino para llegar a ser quienes querríamos ser. Los personajes de Joyce son como nosotros: gente real, llena de contradicciones, que permite a los lectores establecer un vínculo empático con ellos de forma absoluta, sin necesidad de caer en una actitud sensiblera.

Parece como si el período que fue de 1882 a la Primera Guerra Mundial hubiera sido un ensayo previo a la entrada de Freud en la escena global y el levantamiento oficial del telón de la entrada en la era de la conciencia psicológica. Kern señala cómo en la arquitectura, la sofocante sensibilidad victoriana (con su énfasis en espacios cerrados y tapiados, apartados del mundo exterior) dio paso a una nueva arqui-

tectura caracterizada por los espacios abiertos y la transparencia. Los nuevos rascacielos —que fueron los primeros en utilizar vigas de acero— eliminaron los pilares. Se utilizó el cristal para abrir los interiores y crear la sensación de un espacio ilimitado entre el interior y el exterior. Allí donde la arquitectura victoriana acentuaba el sentido de la privacidad de la burguesía, con edificios llenos de tantos recovecos que hacía falta un mapa detallado para no perderse en el laberinto, la nueva arquitectura derribó paredes, abrió los espacios a la luz del día e incluso dejó al descubierto las estructuras internas, que tradicionalmente habían quedado ocultas tras las fachadas.

«La cultura del ladrillo es deprimente», escribió el expresionista alemán Paul Scheerbart.[53] En el transcurso de unos pocos años, Freud alumbraría con la luz del psicoanálisis las habitaciones interiores del subconsciente, en un intento por levantar el velo que cubría la psique humana. Los psicoanalistas, y especialmente los psicoanalistas humanistas, reprenderían a sus clientes por encerrarse en sí mismos y alejarse del mundo, y los animarían a entrar en contacto con sus sentimientos, a abrirse y compartir sus pensamientos más íntimos.

Frank Lloyd Wright expresó mejor que nadie esta nueva sensibilidad. Para Lloyd Wright, su arquitectura estaba diseñada con el objetivo de crear una integración continua y sin fisuras de los mundos interior y exterior (en lo que él denominó «del interior al exterior»), exactamente lo que Freud y toda una generación de psicoanalistas esperaban hacer exponiendo el subconsciente a una rigurosa exploración abierta con el objetivo de sanar al paciente, lo que equivalía a reintegrar su vida interior en las realidades del mundo exterior.[54]

En este espacio tan corto de tiempo (menos de un tercio de siglo) la conciencia humana quedó irrevocablemente alterada, concluye Kern. Las nuevas tecnologías y los nuevos modos de percepción rompieron las barreras que durante tanto tiempo habían separado a las personas, igualando parcialmente las jerarquías sociales tradicionales al tiempo que democratizaban el acceso al tiempo y al espacio y su control. El teléfono, el cine, la radio, los vehículos con motor y otras tecnologías del siglo XX dieron al hombre y a la mujer corrientes el mismo acceso a la velocidad, la movilidad y las diferentes realidades espaciales de las que disfrutaban los ricos. Es más, tal y como el catedrático de psicología del Swarthmore College Kenneth J. Gergen señala, las nuevas tecnologías también

acercaron cada vez más a la gente entre sí, exponiéndola a un abanico más amplio de personas diferentes, y dieron lugar a una gama de relaciones que nunca antes podrían haber tenido lugar.[55]

La nivelación de las jerarquías sociales gracias a la introducción del perspectivismo, la democratización de la experiencia humana y una exposición cada vez mayor a la diversidad ajena sentó las bases para la era de la conciencia psicológica y la gran oleada empática que brillaría fulgurosamente durante los felices años veinte con esas jóvenes a la moda, y que se convertiría en un fenómeno social en toda regla que definiría a toda una generación en la década de 1960.

Resultaba inevitable que esos cambios en las relaciones sociales afectaran al estatus de las mujeres. Edison había profetizado que la electricidad liberaría a las mujeres de las agotadoras labores de la vida doméstica, que entonces podrían dedicar más tiempo a su educación y con el tiempo alcanzar el mismo estatus que el hombre en la sociedad. Si bien es cierto que la electricidad liberó a las mujeres, no fue tanto porque los aparatos eléctricos disminuyeran su carga de trabajo (cosa que no ocurriría hasta la década de 1920 para las mujeres de clase media-alta y después de la Segunda Guerra Mundial en el caso de las mujeres de la clase trabajadora, e incluso entonces el tiempo dedicado a las tareas del hogar no disminuyó de forma apreciable). Pero a medida que las fábricas y las oficinas electrificadas y el trabajo comenzaron a pasar de las manufacturas a los servicios, las mujeres encontraron un número creciente de oportunidades como mecanógrafas, secretarias y oficinistas. La mujer trabajadora se convirtió en un nuevo arquetipo en los años previos a la Primera Guerra Mundial. Y su recién hallada independencia económica las envalentonó en la esfera política.

La lucha de las sufragistas se intensificó durante este período, a medida que las mujeres exigían el mismo derecho que los hombres a gobernar el país. No obstante, no fue hasta 1920 cuando la decimonovena enmienda otorgó a las mujeres derechos idénticos a los de los hombres, casi ciento treinta años después de la ratificación de la Constitución estadounidense.

La escolarización universal pública y obligatoria desempeñó también un papel crucial a la hora de cambiar el estatus de la mujer, no sólo porque le permitió recibir una educación igual a la de los hombres (al menos hasta el nivel de secundaria), sino porque le permitió com-

partir con los chicos un privilegio que antes había sido negado a ambos: la adolescencia.

El nuevo concepto de la adolescencia

El concepto de adolescencia surgió durante la última década del siglo XIX y las tres primeras décadas del XX, como un ámbito temporal especial al que todos los niños y las niñas pertenecían por igual. La sociedad empezó a concebir la infancia como una etapa que se extendía más allá de la pubertad y que se adentraba en los años adolescentes. Anteriormente, al llegar a la madurez sexual, el niño se hacía adulto y asumía las responsabilidades correspondientes. No a partir de entonces: ahora, la vida laboral se retrasaba y los niños seguían bajo los cuidados de sus padres durante un período de tiempo más largo.

Por un lado, los jóvenes se volvieron más dependientes, incluso se infantilizaron, debido a la prolongación de este estado de protección. Por otro, se volvieron más introspectivos, incluso mundanos. Esta fase sabática prolongada no tenía únicamente la intención de servir como mero divertimento festivo. Durante la adolescencia, de los jóvenes se esperaba que asumieran un tipo de responsabilidad diferente: crear su propia identidad. Se trataba de una idea completamente novedosa. La adolescencia se dedicaría a desarrollar la propia personalidad, a descubrir los propios intereses, e incluso, para algunos, a formularse preguntas clave sobre el significado de la propia vida. Si bien se trataba de un fenómeno mayoritariamente de clase media (cosa que sigue ocurriendo en la actualidad), el efecto sobre niñas y niños fue significativo en términos históricos, con consecuencias que alterarían la conciencia.

Al tener más tiempo para socializar en libertad, sin las restricciones temporales y las privaciones que imponía la vida laboral adulta (que con frecuencia impedían cualquier tipo de reflexión o introspección), los adolescentes se encontraron cada vez más atrapados en juegos mentales: tenían tiempo para experimentar con papeles diferentes, probar identidades y pensar en «carreras» y en el tipo de vida que les gustaría tener, o incluso la clase de pareja con la que les gustaría compartir su vida; toda una serie de lujos emocionales y mentales de los que las generaciones anteriores no habían disfrutado. Para un número cada vez mayor de chicos que iban a la universidad, la adolescencia podía pro-

longarse hasta el vigesimoprimer cumpleaños y más. La ampliación del tiempo disponible para la socialización ofreció, además, a los adolescentes la oportunidad de establecer relaciones más significativas con sus compañeros, tanto dentro de su género como con el otro, lo que incluía extensos períodos de cortejo con varias parejas.

Si bien no fue hasta la década de 1940 cuando Erik Erikson acuñó la expresión *crisis de identidad*, este fenómeno psicológico acompañó desde el principio a esta nueva etapa de la adolescencia. La adolescencia está tan relacionada con las crisis de identidad como con la formación de esta última. La una no es posible en ausencia de la otra. Lo mismo ocurre con la idea de alienación, que se convirtió en un tema literario popular hacía 1900 y sigue siéndolo en la actualidad. *El guardián entre el centeno*, de J. D. Salinger, publicado en la década de 1950, una historia sobre la alienación juvenil tras la Segunda Guerra Mundial, sigue siendo lectura obligada para los adolescentes en la mayor parte de las escuelas estadounidenses del siglo XXI.

La creación de la propia identidad exige un cierto nivel de cuestionamiento de la ortodoxia vigente y la alienación de la realidad de nuestros padres, con el fin de encontrar nuestro lugar único y acomodarnos al orden social. James Dean, que encarnó a un rebelde sin causa en la película homónima de la década de 1950, se convirtió en el arquetipo de una juventud alienada para toda una generación de *baby boomers* adolescentes que se preparaba para la contracultura de la década de 1960.

El prolongado sitio de recreo emocional que llamamos adolescencia prepararía a las jóvenes generaciones del siglo XX para la vida en un mundo caracterizado por la conciencia psicológica.

DEL BUEN CARÁCTER A LA BUENA PERSONALIDAD

Estrechamente vinculado a la novedosa experimentación con las identidades y el correspondiente sentido de la alienación que acompañaba a la prolongación de la adolescencia, tuvo lugar un cambio básico

ógica, la arraigada noción de convertirse en una persona «de buen carácter» comenzó a dar paso a la revolucionaria y novedosa idea del desarrollo de la «personalidad».

El ideal del buen carácter era un remanente victoriano profundamente arraigado en el racionalismo de la Ilustración, con raíces incluso más profundas que se retrotraían a la visión cristiana de la época medieval.

En la época de la conciencia teológica, ser una persona «piadosa» equivalía a ser tenido en alta estima. Los demás, la Iglesia y Dios juzgaban al individuo por su estricta adherencia a los diez mandamientos y por su capacidad para llevar una vida ascética dedicada a ser el humilde sirviente de Dios en la Tierra. Era necesario resistirse a las tentaciones de un mundo sensual lleno de pasiones terrenales.

El giro gradual de la conciencia teológica a la conciencia ideológica fue testigo de una transformación de la noción del yo, que pasó de ser una persona piadosa a ser una persona de buen carácter. El buen carácter era, esencialmente, la versión profana de la piedad. Los atributos seguían siendo los mismos (resistir las tentaciones terrenales y vivir con estricto arreglo a los patrones de moralidad abrahámicos), si bien se expresaban de forma cada vez más profana. Se suponía que sólo había una forma correcta de vivir en el mundo; ser una persona de buen carácter era el estándar único de aplicación universal. Así pues, existían en la sociedad únicamente dos tipos de seres humanos: los de buen carácter y los de mal carácter. La noción del buen carácter iba de la mano de la visión que la Ilustración tenía del mundo; una visión que operaba según una fórmula única, universal y mecanicista, y en la que predominaba una única realidad objetiva. Ser una persona de buen carácter equivalía a estar correctamente en consonancia con los principios unificadores que gobernaban el universo y la naturaleza.

La aparición de la personalidad representó una ruptura radical en la conciencia. Las personas comenzaron a preocuparse menos por su talla moral y más por la idea de si gustaban a los demás o no. La influencia sobre los compañeros recibió un valor adicional. Ser bien parecido suponía exudar carisma, destacar entre la multitud y ser el centro de atención. En una sociedad cada vez más impersonal y burocratizada, en la que se esperaba cierto nivel de conformidad con los requisitos de la eficiencia industrial y la ciudadanía respetable, las personas necesitaban cada vez más ser capaces de expresar su propia individualidad. Ser aceptado y reconocido se convirtió en algo tan importante como ser virtuoso.

El nuevo énfasis puesto en la expresión de la propia individualidad y en ser aceptado suscitó la inevitable pregunta: ¿qué hay en mi perso-

nalidad que no le guste a la gente? El nuevo sentimiento de alienación psicológica en una sociedad impersonal se vio agravado por la sensación de inseguridad a medida que los jóvenes comenzaban a preguntarse si «gustaban» o no.

El elemento narcisista implícito en el desarrollo de la propia personalidad se convirtió en munición para la incipiente industria publicitaria, que se aprovechaba de las inseguridades personales y de la desesperada necesidad de ser aceptado para vender productos. Si usted compra este producto, destacará sobre los demás, les gustará, lo admirarán e incluso lo amarán.

Recordemos que John Watson, uno de los pioneros de la psiquiatría y luminaria en el nuevo campo del conductismo dio un giro a su carrera en la década de 1920, adentrándose en el nuevo terreno de la publicidad, donde utilizó la experiencia adquirida en la modificación del comportamiento para vender productos a la primera generación de estadounidenses inseguros en busca de una personalidad arrolladora.[56]

El giro que suponía pasar de tener buen carácter a tener una buena personalidad tuvo un impacto positivo adicional. La gente comenzó a prestar más atención a la manera en que su comportamiento afectaba a los demás. En el proceso, se volvieron más conscientes de los sentimientos ajenos. Dado que cada personalidad es única, considerar a los demás como seres únicos y ser más sensibles a sus vulnerabilidades y aspiraciones personales se convirtió en algo natural. Resultaba más difícil expresar empatía por los demás en una sociedad en la que la única distinción era la establecida entre las personas que tenían un buen carácter y las que no. La naturaleza crítica de esta clasificación mitigaba cualquier sentimiento empático por las debilidades emocionales y mentales del otro. Pero en una sociedad en la que ser aceptado es el criterio de medida de la propia existencia, resulta más fácil identificarse con el sentido existencial de la soledad del otro y su deseo de afecto y compañía.

La era de la conciencia psicológica

Si bien existe la falsa idea de que la psicología es una disciplina derivada de la filosofía, sus orígenes son algo más complejos. Convencionalmente, las raíces de la psicología suelen remontarse a los escritos de Immanuel Kant y del filósofo escocés Thomas Reid. Como ya se ha

mencionado anteriormente, no obstante, hubo al mismo tiempo un segundo grupo de eruditos ajenos al mundo académico, influenciados por la electricidad y los nuevos descubrimientos de la neurofisiología, que creían que el sistema eléctrico de los tejidos humanos y animales podían desvelar el hasta entonces oculto funcionamiento de la mente humana.

Kant estaba convencido de que el estudio de la mente humana quedaría siempre fuera del ámbito de la «investigación científica», puesto que el pensamiento era una función del alma y un medio inmaterial y, consecuentemente, no estaba sujeto a patrones de evaluación rigurosos y cuantificables. Dods y muchos de los primeros psicólogos también creían que el pensamiento emanaba del alma y que era el alma la que guiaba el cuerpo humano. Los neurofisiólogos decimonónicos no estaban aún preparados para ofrecer una interpretación completamente materialista y profana del funcionamiento de la mente. No obstante, Dods y otros creían que la electricidad (un medio que residía a medio camino entre el mundo inmaterial del espíritu y el mundo corporal de la existencia terrenal) era la red de comunicación divina que unía el alma inmortal con el cuerpo mortal.

El filósofo suizo Edward S. Reed señala que hasta la década de 1890, muchos psicólogos seguían intentando ubicar la psicología en un marco espiritual. Algunos investigadores creían que los futuros descubrimientos sobre el papel que la electricidad desempeñaba en la fisiología los acercarían a comprender el plan de la divinidad. Sin embargo, sus especulaciones sobre el papel de la electricidad en la fisiología los llevaron también a analizar el impacto de la electricidad sobre la enfermedad; este interés alteraría la naturaleza de la psicología, transformándola de búsqueda espiritual en disciplina médica.

William Lawrence, el distinguido cirujano británico y editor de la revista médica *The Lancet*, fue el primero en sumergirse en las nuevas aguas de la psicología médica. Lawrence sostenía que las investigaciones en el campo de la fisiología eléctrica revelarían que la locura y otros trastornos mentales no eran manifestaciones de un alma depravada, sino más bien trastornos fisiológicos susceptibles de ser intervenidos e incluso curados médicamente. Lógicamente, el *establishment* médico denunció su hipótesis por blasfema y Lawrence se vio obligado a retirar de la circulación un libro que había escrito sobre la materia. Además, renunció a su cargo de profesor.[57]

En la década de 1880, el estadounidense George M. Beard empezó a utilizar sus «tónicas eléctricas» para tratar a sus pacientes de lo que en

esa época se describía con el nombre de *neurastenia* y que, posteriormente, se designaría clínicamente con el nombre de *depresión*. Mientras los psicólogos europeos de la época veían dichos síntomas «como una explosión de peligrosos instintos o rasgos degenerados», Beard creía que dicha condición estaba causada por el agotamiento y por una merma de la electricidad corporal.[58] Teorizó que el estrés generado por la «actividad cerebral», especialmente entre la burguesía, mermaba la energía al igual que ocurre con una bombilla eléctrica. Su cura se basaba en una mezcla de descanso, estimulación eléctrica y lo que hoy en día podríamos llamar «terapia motivacional». La idea consistía en «recargar» la energía natural del paciente aplicando cargas eléctricas directamente sobre la agotada musculatura.[59]

Wilhelm Wundt, reconocido como el padre de la disciplina, fundó en 1879 el primer laboratorio de psicología experimental en Leipzig.[60] Wundt se dedicó a la tarea de encontrar un método introspectivo y científicamente riguroso para la exploración de la mente humana, comparable en realidad con el método de la objetividad científica de Francis Bacon utilizado en las ciencias naturales. En la década de 1890 comenzaron a aparecer los primeros laboratorios de psicología experimental en Alemania, Estados Unidos, Francia y Gran Bretaña.[61]

El psicólogo estadounidense William James ofreció una visión sistemática de la nueva ciencia, en su obra *The Principles of Psychology*. También James se centró en la introspección como metodología adecuada («examinar el interior de nuestra mente y comunicar nuestros hallazgos») para descubrir el funcionamiento interno de la conciencia.[62]

James es quizá más conocido por haber introducido el concepto del «monólogo interior» (*stream of consciousness*), que en su interpretación venía a significar que la conciencia se da «de forma ininterrumpida, sin brecha o división».[63] Si bien reconocía que, a primera vista, podría parecer que durante el sueño el estado de inconsciencia interrumpe el flujo de la conciencia, un análisis más detallado muestra que cada uno de estos flujos interactúa continuamente con el otro. Al igual que otros psicólogos de la época, James utilizaba metáforas eléctricas para describir de qué manera estaban conectados el consciente y el inconsciente.

> Cuando Peter y Paul se despiertan en la misma cama y se dan cuenta de que han estado dormidos, los dos retroceden mentalmente y conectan con una sola de las dos corrientes de pensamiento interrumpidas

> por las horas de sueño. Igual que la corriente de un electrodo enterrado bajo la superficie encuentra de forma infalible el camino hacia su pareja también enterrada, sin que importe la cantidad de tierra que se interponga entre ambos, así el presente de Peter encuentra de forma instantánea su pasado, y nunca se une por error al de Paul.[64]

James creía que el uso adecuado de la metáfora resultaba crítico para comprender y explorar el funcionamiento de la conciencia. Se oponía al uso de términos como *cadena* o *sucesión de ideas*, que implicaban que la conciencia se dividía en una secuencia lineal de acontecimientos aislados y unidos entre sí.[65] Las metáforas eléctricas, que enfatizaban la conectividad ininterrumpida, eran para James una vía mucho más acertada a la hora de explorar el funcionamiento de la conciencia.

Las opiniones de James sobre la identidad reflejaban las nuevas ideas de las artes que enfatizaban la existencia de múltiples perspectivas, así como el nuevo interés en la personalidad que favorecía la aparición de múltiples papeles. James escribió: «Tenemos tantos seres sociales como personas hay que nos conocen».[66]

Fue también uno de los primeros en definir el yo espiritual en términos psicológicos. Rechazaba la idea de mente a favor de una interpretación profana que subrayara la suma total de las experiencias conscientes de la persona, que nos informan de nuestro sentido en el mundo. James escribió que el yo espiritual de la persona está presente «al negar o asentir con la cabeza, cuando estamos de acuerdo o en desacuerdo con algo que nos están contando».[67]

Incluso fue el primero en utilizar el término *autoestima*, que él definió como el sentimiento positivo sobre uno mismo. En su opinión, la autoestima podía medirse mediante la siguiente fórmula:

$$\text{autoestima} = \frac{\text{éxito}}{\text{pretensión}}$$

Y sostenía:

> Esta fracción puede aumentarse reduciendo el denominador o aumentando el numerador. El abandono de las pretensiones es un alivio tan afortunado como su gratificación.[68]

La autoestima se convertiría en parte integral del movimiento de la psicología humanista de las décadas de 1960 y posteriores, institucio-

nalizándose en los currículos escolares de Estados Unidos y del resto del mundo, donde una generación de estudiantes aprendió a desarrollar su propia autoestima. De hecho, se convirtió en algo incluso más importante que el sentido de la responsabilidad personal y de la responsabilidad en la definición de la propia identidad: a finales del siglo XX, tener autoestima pasó a ser para millones de niños estadounidenses algo tan importante como ser atractivos o gustar.

Por último, James anticipó el trabajo de los psicólogos de las relaciones de objeto de las décadas de 1930, 1940 y 1950, así como las investigaciones actuales sobre la corporeización de la experiencia, al sugerir que el ego puro como identidad autocontenida es pura ficción. Lo que nosotros llamamos «identidad personal» es en realidad, según James, un compuesto de experiencias relacionales que conforman nuestra historia personal.[69]

La introducción por parte de James de una metodología introspectiva para explorar la mente y sus perspicaces observaciones sobre el monólogo interior, los juegos de roles múltiples en la formación de la identidad, el desarrollo del yo espiritual y profano, y el valor de la autoestima contribuyeron a sentar las bases intelectuales para la era de la conciencia psicológica. A medida que cada una de estas ideas fue formando parte del pensamiento psicológico del siglo XX y desempeñando un papel en el tratamiento de los pacientes, la terapia con estudiantes y la formación de trabajadores y similares, las rutas empáticas se volvieron más sofisticadas y dilatadas. Generaciones enteras de estadounidenses crecieron pensando de forma más terapéutica y, consecuentemente, en mayor armonía con los sentimientos de los demás, más capacitados para leer sus emociones y responder adecuadamente a su sufrimiento.

Dods, Wundt, James y otros abonaron el terreno para la era de la conciencia psicológica. Pero hizo falta un narrador extraordinario que transformara una disciplina académica en una nueva vía para que la gente pensara en su propia identidad en cuanto que seres humanos. Sigmund Freud irrumpió en la escena global en la década de 1890 con su teoría del inconsciente. Freud elaboró una narrativa de la naturaleza humana completamente novedosa, que vinculó a la relación dialéctica entre los impulsos libidinosos y las restricciones sociales. La idea del ego y del superego quedó grabada en la psique colectiva. Su noción de una especie con una carga sexual dominada por una civilización represora se convirtió en el mantra definitorio del hombre en el siglo XX,

al menos hasta la década de 1960, momento en el que la revolución contracultural y los feminismos se desbocaron y abrieron las puertas al movimiento por la liberación sexual.

Freud, literalmente, reescribió el libro de la aventura humana. Su descripción del surgimiento de la historia del hombre era completamente original. Nadie antes había sugerido que el complejo de Edipo fuera algo más que una metáfora mítica. Freud llevó la historia a nuevas cumbres con su vívida crónica de los celos de los hijos por el control sexual que el padre ejercía sobre la madre, y la conspiración de aquéllos para matar al padre y ocupar su lugar como amantes de su madre. Las hordas primitivas de Freud están muy alejadas del mito abrahámico de Adán y Eva en el jardín del Edén. Freud tampoco se contentó con limitarse a reescribir los orígenes de la historia humana como una historia de la patología sexual. En *Tótem y tabú*, refunde la historia de la conciencia mitológica y retrotrae sus raíces a la misma patología sexual que en su opinión subyace en toda la historia humana. Retoma la idea en *Moisés y el monoteísmo*, donde refunde los albores de la conciencia teológica como una lucha entre el deseo sexual y la restricción social.

La reelaboración freudiana de la historia humana tuvo enormes repercusiones a nivel popular, invitando a un debate público apasionado de más de un siglo de duración sobre las bases sexuales de la naturaleza humana. Freud fue el primero en dotar a la sexualidad de una dimensión histórica, otorgándole una nueva importancia en el esquema humano y convirtiéndola en el *Zeitgeist* de la era de la conciencia psicológica.

Al igual que muchos otros pioneros de la conciencia psicológica que lo precedieron, Freud se inspiró en la electricidad para explicar el funcionamiento de la mente humana, de la conciencia y de la liberación sexual. Se refirió a la ruta cerebral conductiva como un mecanismo análogo al de una línea telefónica, «a través de la cual se sucede un flujo constante de corriente galvánica y que ya no puede excitarse cuando la corriente cesa».[70] Las metáforas eléctricas en lengua inglesa que se convirtieron en parte íntima de la jerga psicológica de la era terapéutica (*sexually charged*, *turned on*, *playing the field* o *feeling disconcerted* [estar excitado, ser promiscuo o sentirse desconcertado]) eran un legado directo del uso de los términos procedentes de la electrónica por parte de Freud y otros psicólogos para describir el funcionamiento de la mente humana.

Como ya vimos en el capítulo 2, un número creciente de psicólogos terminaría censurando en décadas sucesivas la visión que Freud tenía de la naturaleza humana como sexualmente depravada, si bien muchos siguieron creyendo en las fases oral y anal del desarrollo, en el complejo de Edipo, la envidia fálica, la pulsión mortal o tánatos, y otra serie de ideas igualmente extrañas que hoy en día parecen cómicas, cuando no directamente ridículas. Pese a todo, en lengua inglesa se siguen utilizando expresiones que hacen referencia a los tipos de personalidad «oral» y «anal» a la hora de describir las identidades y comportamientos ajenos, como si representaran una constatación científica del desarrollo humano.

Si el lector alberga alguna duda sobre lo profundamente inmersa que durante el siglo XX ha estado la vida en el pensamiento terapéutico, consideremos algunos de los términos que surgieron a partir de los discípulos y apóstoles de Freud. Alfred Adler presentó a generaciones enteras de jóvenes estadounidenses la idea de que más que la sexualidad reprimida, el factor crítico del desarrollo humano son los sentimientos de inferioridad. En las décadas de 1950 y 1960 llegó incluso a ponerse de moda el referirse al *complejo de inferioridad* ajeno. La propia hija de Freud, Anna, introdujo nuevas y sofisticadas expresiones, como *mecanismo de defensa, racionalización, proyección* y *desplazamiento* para describir diferentes tipologías del comportamiento humano. Carl Jung nos informó de que o somos extrovertidos o somos introvertidos, y de que todos tenemos una persona pública y un yo en la sombra. Si bien todos estos términos psicológicos se han visto sujetos a interminables controversias, al mismo tiempo nos han proporcionado un rico vocabulario a la hora de explorar las dimensiones internas de nuestra mente inconsciente y consciente.

La era psicológica (más que ningún otro período de la historia) ha impulsado a los seres humanos a pensar tanto en sus propios sentimientos e ideas como en los de los demás. Cien años después de que Freud se psicoanalizara a sí mismo, convirtiéndose así en el primer psicoanalista, millones de personas en todo el mundo participan frecuentemente en algún tipo de terapia psicológica personal de forma regular.

Al igual que ocurre tantas veces en el curso de la historia, aquellos que son considerados fundadores de una nueva forma de pensar son en realidad, retrospectivamente hablando, reformadores de la sabiduría convencional que están cuestionando más que pioneros de un nuevo pa-

radigma revolucionario. Es cierto que, retrospectivamente, Freud se nos presenta más como un reconstruccionista que como un revolucionario. Al igual que ocurre con los arquitectos racionales de la Ilustración, Freud creía que la sexualidad (núcleo de la existencia corporal) era algo «animalesco», una mezcla tóxica de impulsos impredecibles, explosivos y agresivos que era necesario reprimir al servicio del desarrollo racional humano. Pese a ello, al abrir al escrutinio público y a la introspección personal el ámbito de la sexualidad, Freud elevó sin darse cuenta el perfil de la sensualidad, la sensibilidad, el afecto, el cariño y la intimidad, todos los cuales guardan relación con la sexualidad. Fue éste el talón de Aquiles que permitió que los teóricos de las relaciones entre objetos y del apego abrieran las puertas a una interpretación diferente de la naturaleza humana, centrada en la predisposición biológica a la compañía y en la que la expresión empática (más que la agresión sexual reprimida) se convierte en la fuerza principal que impulsa el desarrollo del bebé y del niño.

Ya hemos analizado el impacto que los teóricos de la relación de objetos y del apego tuvieron sobre el redireccionamiento de la teoría y la práctica psicológicas hacia una visión empática y corporeizada de la naturaleza humana. Existía, no obstante, una corriente paralela que compartía terreno con las escuelas de la relación de objetos y del apego, muchas de cuyas principales figuras o bien se vieron influencias por los principios centrales, o bien apoyaron el enfoque general sobre la naturaleza humana, el desarrollo infantil y la terapia para adultos.

La terapia de grupos y los grupos de autoayuda

Mientras los discípulos de Freud (especialmente Adler, Rank, Jung y Reich) batallaban entre sí revisando las ideas de éste, e incluso cuestionando algunas de sus tesis centrales, y conductistas como Watson retaban a los freudianos con tesis propias, un movimiento de índole muy distinta comenzó a abrirse paso en el campo de la psicología. Su asunción básica, al igual que la de los teóricos del apego, era que la identidad individual es un compuesto de las relaciones que conforman nuestras experiencias vitales únicas. En otras palabras: cada uno de nosotros existe en relación al otro. David W. Johnson y Roger T. Johnson lo explicaron así en su obra *Cooperation and Competition: Theory and Research*:

> Desde el momento en que nacemos hasta el instante de nuestra muerte, las relaciones conforman el núcleo de nuestra existencia. Se nos concibe en el seno de una relación, nacemos para relacionarnos y vivimos relacionándonos.[71]

Dado que en lo más hondo de nosotros mismos somos animales profundamente sociales cuyo impulso primario es el de la compañía y el sentido de pertenencia, el cariño y los cuidados en el seno de una comunidad, la mejor manera de enfrentarnos a los problemas relacionados con la salud mental no pasa por el aislamiento ni por el diván, ni tan siquiera por el laboratorio, sino más bien por un compromiso íntimo de grupo: la terapia de grupo.

Es interesante el hecho de que la terapia de grupo no comenzó gracias a psicólogos o psiquiatras, sino en una reunión casual entre un corredor de bolsa de Nueva York y un cirujano en Akron, Ohio, en 1935. Bill Wilson era un ex alcohólico en fase de recuperación; y el doctor Bob Smith era un alcohólico. Bob, al igual que prácticamente todos los alcohólicos de la época, creía que el alcoholismo era el reflejo de un desliz moral. Bill lo convenció de lo contrario, explicándole que el alcoholismo es una enfermedad mental y física que puede curarse. Este sencillo hecho ayudó a Bob en su recuperación.

La idea llevó a la creación de Alcohólicos Anónimos, el primer grupo de autoayuda. Alcohólicos Anónimos se basa en la idea de que la mejor manera de tratar la enfermedad pasa por reunir a alcohólicos y ex alcohólicos en fase de recuperación en un entorno íntimo, compartir sus historias y ayudarse mutuamente en su recuperación. Si bien el proceso de rehabilitación evolucionó con el tiempo hasta convertirse en un programa de doce pasos, el impulso principal que hizo que la recuperación funcionara fue el compromiso empático que se estableció entre los alcohólicos y los ex alcohólicos en fase de recuperación. Al compartir abiertamente su difícil situación con los demás, eran capaces de crear una confianza social que permitía a los miembros del grupo aconsejar y preocuparse por los demás, facilitando su recuperación. A medida que el éxito de Alcohólicos Anónimos fue extendiéndose rápidamente gracias al boca a boca, también fue ampliándose el movimiento, que en 1955 contaba con más de dos millones de miembros.[72]

Alcohólicos Anónimos llenó el hueco que separaba a los teóricos de las relaciones de objetos y a los conductistas, al unir el reconocimiento de los aspectos relacionales y emotivos —claves del bienestar

social— y el importante papel que el compromiso empático desempeña en la recuperación, con el programa en doce pasos que contenía elementos del acondicionamiento conductista.

Al mismo tiempo que Alcohólicos Anónimos iniciaba su andadura, los psicólogos comenzaron a utilizar las técnicas de intervención de grupo en psicoterapia. El ímpetu original se debió al gran número de heridas psicológicas dejadas por la Segunda Guerra Mundial, de personas que sufrían trastornos de estrés traumático que superaban la capacidad limitada de tratamiento de los psicólogos del Gobierno.

Varios psicólogos, entre los que se encontraban Carl Rogers, John Rawlings y William Sargant en Estados Unidos y Eric Trist en Gran Bretaña comenzaron a trabajar con sus pacientes en entornos de grupo. Su trabajo se basaba en intentos anteriores que se remontaban a la década de 1920. Alfred Adler, uno de los principales discípulos de Freud, empezó a utilizar la «terapia colectiva» con adultos y niños en sus clínicas de tratamiento infantil. Trigant Burrow, uno de los fundadores de la Asociación Psicoanalítica Estadounidense, comenzó a experimentar con la reunión de pacientes y miembros de la familia en lo que denominó «análisis en grupo». Frente a Freud, que creía que la enfermedad mental es de naturaleza esencialmente intrapsíquica (si bien no desprovista de retroalimentación cultural), Burrow creía que la enfermedad mental está vinculada a las interacciones sociales y a las relaciones del individuo, y que consecuentemente requiere un entorno terapéutico de grupo para la restauración de la salud mental.[73]

El más innovador de los diversos enfoques de terapia de grupo fue el psicodrama de Jacob L. Moreno. El psicodrama como forma de terapia de grupo partía de una serie de premisas bastante alejadas de la visión freudiana del mundo. No obstante, ejerció una influencia considerable en la formación de la conciencia psicológica del siglo XX. Moreno, que era psicólogo y sociólogo, creía (al igual que los románticos) que el ser humano es creativo por naturaleza y que llevar una vida creativa es clave para nuestro bienestar y nuestra salud. Pero también pensaba que la creatividad raras veces es un proceso solitario (el trabajo de un genio), sino más bien algo que surge de la interacción social. Moreno utilizó profusamente las técnicas teatrales, incluidas la representación y la improvisación, como medios para promover la creatividad y generar confianza social. Su herramienta dramática más importante fue la llamada «inversión de roles», en la que se pedía a los participantes que adoptaran el carácter de otro. El hecho de actuar *como si* uno estuviera en la

piel del otro estaba pensado para sacar a la superficie el impulso empático y perfilarlo hasta que alcanzara un nivel de expresión más elevado.

Moreno sostenía que el compromiso empático participa de la imaginación humana. Liberamos nuestra creatividad personal imaginando y experimentando los sentimientos y pensamientos de los demás como si fueran propios. Pero no consideraba la empatia simplemente como un medio instrumental para el avance del espíritu creativo individual. Más bien juzgaba que la empatía era parte esencial de lo que supone el ser humano de forma plenamente consciente y responsable. Esta conciencia no puede sino hacer estallar las «facultades creativas» del individuo, que no es sino otra forma de hablar del desarrollo personal. Cuanto más empáticos somos, más nos desarrollamos personalmente.

Moreno se vio tan atraído por la representación teatral como medio para promover la salud mental, una mayor tolerancia hacia los demás y una sociedad más benigna, en parte porque el teatro ofrecía un espacio lúdico seguro para explorar las emociones humanas, volverse más introspectivo y reflexivo, y desarrollar una serie de destrezas cognitivas más sofisticadas. En el entorno del psicodrama, uno podía crear cualquier tipo de realidad imaginable y poner a prueba vías empáticas completamente novedosas. Moreno llamó a este universo expandido «una realidad surplus».[74]

Moreno creía que la movilización de la conciencia de las personas (su movimiento físico, sus sentimientos, emociones y respuestas cognitivas) en un encuentro dramático conduciría probablemente a albergar reflexiones más profundas y a reintegrarse con más éxito en la comunidad de las relaciones sociales que hablando hasta el infinito de los recuerdos de la infancia con un psiquiatra, reclinado en un diván.

Moreno chocó también con la noción ortodoxa de que era más importante controlar las emociones propias que expresarlas. Allí donde los terapeutas freudianos consideraban alarmados que se producía un estallido emocional y se referían a este tipo de comportamiento como una «representación», Moreno optó por utilizar el potencial de las emociones de forma positiva. Sus psicodramas enfatízaban notablemente la «catarsis emocional», en la creencia de que estos instantes brindaban un medio para la resolución de conflictos muy arraigados, al tiempo que ofrecían cuando menos un sentido temporal de la trascendencia y un sentimiento de conectividad.[75]

Por último, Moreno modificó ligeramente la experiencia del psicodrama para dar a los participantes la oportunidad de incluir sus res-

puestas afectivo-cognitivas en etapas de resolución más avanzadas. Para lograr su objetivo, pedía a los participantes que se implicaran en la representación de un papel en tres niveles: que pensaran en sí mismos como en un actor en una obra teatral, siendo conscientes de que uno tiene una vida distinta de la que está representando en el entorno terapéutico, y que aceptaran los consejos de los psicoterapeutas y del resto de actores sobre cómo mejorar la interpretación de su papel. Al dividir la atención en tres realidades, el participante puede perfilar continuamente su capacidad reflexiva, recibir reacciones de los demás y ajustar su respuesta cognitiva con más fidelidad a su estado emocional.

Moreno estaba convencido de que el psicodrama proporcionaba una pedagogía aplicable a todos los escenarios humanos posibles y que, de utilizarse más ampliamente, podría contribuir no sólo a devolver una buena salud mental al individuo, sino también a mejorar la sociedad en su conjunto. El psiquiatra Adam Blatner observa que «la destreza comunicativa, la resolución de problemas interpersonales y la autoconciencia» que el psicodrama enseña conforman la base de la «alfabetización psicológica», y sostiene:

> La competencia en dichas destrezas comienza a ser tan necesaria para adaptarse a un mundo que cambia rápidamente como la alfabetización básica (es decir, aprender a leer y escribir) lo fue en el siglo pasado.[76]

Las ideas de Moreno desempeñarían un papel importante en la «revelación» de la psique humana y en el desarrollo de la conciencia psicológica en el siglo XX. Su influencia se extendería más allá, llegando incluso a afectar a la transformación de la conciencia psicológica en conciencia dramatúrgica en las dos últimas décadas del siglo XX y la primera década del siglo XXI (analizaremos la conciencia dramatúrgica en el capítulo 14).

Al mismo tiempo que Moreno presentaba sus novedosas y revolucionarias ideas sobre la naturaleza humana y experimentaba con la nueva pedagogía de la psicoterapia y la psicología social, Max Wertheimer (un emigrante checoslovaco en Estados Unidos) comenzó a cuestionar la tesis central de las dos principales escuelas del pensamiento psicológico. Wertheimer dirigió sus críticas hacia la introspección y el conductismo como herramientas mentales que permitían comprender tanto el inconsciente como la conciencia. Sostenía que ambos enfoques para explicar el funcionamiento de la mente humana eran re-

duccionístas por naturaleza; es decir, que intentaban comprender el todo analizando la suma de las partes. Registrar datos sobre unidades elementales como las sensaciones y los estímulos para posteriormente intentar crear un modelo del funcionamiento de la mente humana reuniendo todos los componentes individuales que conforman su fisiología es una empresa destinada al fracaso.

La nueva argumentación venía a decir lo siguiente:

> Existen patrones enteros cuyo comportamiento no viene determinado por el de sus partes individuales, sino en los que la[s] parte[s] son en sí mismas determinadas por la naturaleza intrínseca del todo.[77]

Wertheimer utilizó el vocablo alemán *Gestalt*, que más o menos se puede traducir como «patrón» o «todo unificado», para explicar la importancia de este nuevo enfoque para el estudio de los fenómenos, que exigen ser vistos desde arriba, en lugar de ser construidos desde abajo. Wertheimer sostenía que su metodología se podía aplicar por igual a la fisiología y a la psicología. Observó, por ejemplo, que las células que conforman un organismo son partes de un todo y que su excitación únicamente tiene sentido dentro del contexto del funcionamiento del organismo en su totalidad y del sistema unificado.

La psicología de la Gestalt reforzó las ideas de Moreno, al tiempo que las dotó de un marco filosófico de referencia. Wertheimer sostenía:

> Cuando un grupo de personas trabajan conjuntamente rara vez ocurre [...] que constituyan una mera suma de egos independientes. En lugar de eso, la empresa común se convierte con frecuencia en una preocupación mutua y cada uno de ellos funciona *como* una parte significativamente operativa del todo.[78]

El psicodrama se basa en un conjunto parecido de suposiciones sobre la relación de las partes con el todo. Existe un reconocimiento implícito de que cada actor es parte de una historia más amplia, que a su vez resulta afectado por la narrativa que se va desarrollando, al tiempo que la afecta, igual que las notas musicales no son música de forma aislada, sino que únicamente se convierten en música como parte del desarrollo de la partitura. Después de todo, un papel es siempre una expresión pública que se representa en relación con los demás y que adopta un significado y una validación en función de cómo respondan los otros.

En la década de 1940, Kurt Lewin y sus colegas retomaron las ideas de Moreno para crear el novedoso campo del adiestramiento de la sensibilidad, un enfoque terapéutico en grupo que con el tiempo terminaría implicando a millones de personas en todo el mundo a través de los grupos de encuentro y de concienciación de las décadas de 1960 y 1970, y que daría como resultado el pleno florecimiento de la conciencia psicológica.

Lewín era un psicólogo de la Gestalt que se doctoró en el Instituto Psicológico de Berlín en 1910. Emigró a Estados Unidos en 1933. Inspirándose en su educación gestaltiana, Lewin introdujo la noción de que intentar cambiar al individuo era fútil, a menos que el intento también condujera a la transformación del grupo en el que éste participaba. Según el razonamiento de Lewin, dado que el individuo «es al grupo como la parte lo es al todo», consecuentemente «un cambio en la dinámica del grupo» cambiará invariablemente la forma en la que los individuos de dicho grupo se comportan y actúan. Esta constatación llevó a Lewin a estudiar las dinámicas de grupo y los experimentos con un nuevo modelo de interacción psicosocial, que bautizó con el nombre de «adiestramiento de la sensibilidad» o «grupos T».[79]

Lewin y sus colegas se asentaron en Bethel (Maine) en 1947, donde fundaron el National Training Laboratory. Los grupos T congregaban a un pequeño número de desconocidos con el objetivo de enseñarlos a trabajar mejor en grupo. Los participantes pasaban juntos entre dos y tres semanas, tiempo suficiente para reorientar su conducta y solidificar su nueva psique antes de regresar a sus comunidades respectivas.

Una de las características esenciales de los grupos T es la retroalimentación, concepto que por aquel entonces comenzaba a popularizar Norbert Wiener en su obra sobre el nuevo campo de la cibernética. Como parte del adiestramiento de la sensibilidad, cada participante tenía que compartir sus propias percepciones sobre el resto de los componentes del grupo. Al hacerlo, la persona revelaba una igual cantidad de información sobre sí misma (actitudes, prejuicios, preocupaciones emocionales e ideas preconcebidas, opiniones sobre la naturaleza humana y las relaciones, etc., todas las cuales se convertían, a su vez, en objeto de retroalimentación para los demás). A los individuos que conforman el grupo T se los anima a proporcionar una retroalimentación continua a los demás sobre cómo perciben el comportamiento del resto *vis-à-vis*, y especialmente sobre los efectos que su comportamiento tiene sobre el grupo en su conjunto.[80]

Las sesiones eran frecuentemente experiencias con una elevada carga de emotividad en las que los participantes recibían una retroalimentación tanto positiva como negativa. «Verse a uno mismo como los demás nos ven» puede resultar estresante desde un punto de vista emocional, especialmente en un marco público compuesto de completos desconocidos. Cuando la retroalimentación de grupo se centra en el comportamiento negativo, la experiencia puede resultar atrozmente dolorosa. No obstante, con una adecuada orientación profesional ejercida por orientadores formados, estos encuentros —caracterizados por una intensa carga emotiva— pueden llevar a los participantes a experimentar una serie de cambios transformadores sobre la manera en la que su conducta afecta a los demás. El propósito del adiestramiento es el de ayudar a los participantes a demostrar una mayor sensibilidad hacia los sentimientos y actitudes ajenos y a estar mejor preparados para cooperar en grupo de forma humana y considerada. Los grupos T son un método institucionalizado y terapéutico que permite aumentar la conciencia y la respuesta empática en un breve período de tiempo.

Hoy en día, millones de personas participan de forma regular en algún tipo de adiestramiento de la sensibilidad en escuelas, lugares de trabajo y comunidades. El adiestramiento se ocupa de un amplio espectro de cuestiones culturales delicadas y asuntos que antaño eran tabú (incluidos los prejuicios de género y raciales, la sensibilidad multicultural y las actitudes hacia los discapacitados, por mencionar algunas de ellas). La propia experiencia de los grupos T se ha democratizado y ha adquirido un tono informal a lo largo y ancho de la sociedad. Hoy en día es frecuente iniciar un grupo de debate alrededor de todo tipo de temas y cuestiones, invitando a los participantes a que primero compartan sus sentimientos sobre las expectativas y los resultados, y sus preocupaciones sobre las actitudes y los sentimientos del resto de miembros del grupo, así como sobre cómo debería evolucionar la dinámica grupal. Son las llamadas «preguntas del proceso», que se ocupan de la dinámica emotiva y conductual del grupo. Con frecuencia, las preguntas del proceso ocupan más tiempo que las deliberativas y pueden afectar (y de hecho, afectan) la propia naturaleza de la tarea que el grupo se ha reunido para tratar, así como el resultado de la misma.

Sin embargo, a finales de la década de 1940 la mera idea de que un grupo de desconocidos se reuniera y aireara sus sentimientos sobre cómo la conducta y las actitudes de cada persona afectaban al resto de

miembros del grupo y a la dinámica de éste (incluso en escenarios pequeños y controlados) era verdaderamente revolucionaria.

El adiestramiento de la sensibilidad comparte algunos rasgos en común con la psicología de grupos debido al interés que presta a las emociones individuales, a las relaciones entre las personas y a aprender a ser menos introspectivo. Pero frente a la terapia de grupo, que tiene como propósito casi exclusivo ayudar a los participantes a comprender su pasado y sus propias motivaciones subconscientes, el adiestramiento de la sensibilidad se centra preferentemente en preparar a las personas para el aquí y el ahora con los conocimientos necesarios que les permitan aprender a escuchar y ser más sensibles hacia los demás en un contexto de grupo.

Dado que las sesiones versan siempre en torno a dinámicas grupales, la discusión gravita por regla general hacia la cuestión de cómo cada uno de los participantes entiende el propio grupo. Se lanzan preguntas relacionadas con la discriminación y la sumisión, la lucha por el poder y las posiciones de liderazgo y el control de la agenda del grupo; se reflexiona sobre qué miembro del grupo actúa como víctima expiatoria, sobre si se ignora a los elementos más pasivos o menos atractivos, o sobre el fingimiento y el comportamiento agresivo. La corrección de todos estos comportamientos negativos y antisociales se convierte en el centro del debate.

Lo más interesante es que la asunción clave que subyace en la dinámica de grupo es que los seres humanos somos, por naturaleza, sociables y cariñosos, que buscamos cooperar y expresar nuestra empatia, y que aquellos comportamientos que socavan estas inclinaciones naturales son dañinos y, en última instancia, contraproducentes. El hecho de que el adiestramiento de la sensibilidad funcione sirve para afirmar la naturaleza empática subyacente a los seres humanos.

El adiestramiento de la sensibilidad se ha convertido en una herramienta importante en las escuelas y en la gestión de los recursos humanos. La formación de niños y adultos para vivir y trabajar con los demás en una sociedad cada vez más diversa ha constituido todo un reto. En su mayor parte, este adiestramiento ha demostrado ser un medio exitoso a la hora de alcanzar compromisos intermedios. Esto no quiere decir que no cuente con críticos. A menudo, sus detractores sostienen que el adiestramiento de la sensibilidad obliga a los participantes a ajustarse a expectativas sociales preconcebidas y que este hecho fomenta el pensamiento grupal y la corrección política. En el entorno escolar o laboral, puede llevar a las personas a adoptar una falsa pátina pública de

sensibilidad, al tiempo que se siguen albergando viejos prejuicios y actitudes poco saludables. En otras palabras: las personas dan a aquellos que ostentan la autoridad las señales sociales adecuadas que los segundos buscan. Peor aún: los críticos sostienen que la formación es manipuladora y que puede tener como resultado un grave daño emocional para los participantes. Dicho esto, una gran cantidad de datos recopilados a lo largo de los años demuestra que, si bien las críticas anteriormente mencionadas no carecen de base, las ventajas emocionales positivas que acarrea la formación de individuos más sensibles y empáticos ha compensado con creces los ocasionales efectos negativos y destructivos de la experiencia.[81]

A finales de la década de 1950, el movimiento del adiestramiento de la sensibilidad empezó a dividirse en dos direcciones: una más centrada en las destrezas organizativas; la otra, en el crecimiento personal. La primera se utilizó en las empresas para reorientar a los trabajadores y equiparlos con las habilidades emocionales y cognitivas necesarias para funcionar en entornos empresariales marcados por la complejidad y la diversidad. En décadas recientes, este movimiento ha ido creciendo de forma exponencial, a medida que las personas que conformamos una sociedad global cada vez más multicultural nos hemos visto obligadas a aprender a vivir y trabajar conjuntamente. Ser consciente y mostrarse sensible hacia las diferencias raciales, étnicas, religiosas, de género y generacionales, las preferencias sexuales, las discapacidades, la apariencia física e incluso los estilos de vida puede resultar inimaginable y exige una reorientación de la psique colectiva e individual. El movimiento del adiestramiento de la sensibilidad representa un proceso práctico que permite reconsiderar íntegramente las normas culturales y los valores.

La industria ve el adiestramiento de la sensibilidad como una herramienta indispensable de recursos humanos que le permite defender una perspectiva multicultural en el lugar de trabajo. En un ensayo publicado en *Human Resource Development Quarterly*, Rose M. Wentling y otros explican lo que las compañías globales se juegan funcionando en un mundo culturalmente diverso:

> Es de esperar que el punto hasta el que estos cambios demográficos en la mano de obra se gestionen de forma efectiva y eficiente ejercerá un impacto importante sobre el resultado competitivo y económico de las empresas [...]. Únicamente aquellas compañías con culturas que apo-

> yen la diversidad serán capaces de retener el talento necesario para seguir siendo competitivas.[82]

Aun cuando el motivo pueda ser conveniente e instrumental a la hora de fomentar los beneficios corporativos, el proceso en sí mismo sensibiliza, en cualquier caso, a millones de trabajadores frente a las realidades singulares de sus compañeros de trabajo, proveedores y clientes, y fomenta una tolerancia de carácter más cosmopolita y una sensibilidad empática entre gentes diversas. En una encuesta realizada en el año 2007, casi tres de cada cuatro empresarios estadounidenses afirmaron que planeaban aumentar o mantener el gasto en programas de educación para la diversidad.[83]

La psicología humanista y la revolución contracultural de las décadas de 1960 y 1970

La segunda dirección tomada por el movimiento del adiestramiento de la sensibilidad (el crecimiento personal) fue la adoptada por los psicólogos y psiquiatras que terminarían por conformar el campo emergente de la psicología humanista (la llamada «tercera fuerza» de la psicología), que se convertiría en un poderoso contrapeso tanto frente a la tradición psicoanalítica de los freudianos como frente a la orientación conductista de Watson y Skinner.

Los psicólogos humanistas transformaron el adiestramiento de la sensibilidad, que pasó de ser un ejercicio profesional controlado a un movimiento de masas. A comienzos de la década de 1960, existían en Estados Unidos —y en todo el mundo— miles de grupos de encuentro y concíenciación. La experiencia terapéutica se había democratizado por completo. En salones, salas de conferencia en hoteles, centros comunitarios... prácticamente en cualquier lugar en el que la gente se congregara, la conciencia ideológica empezaba a hacerse a un lado para hacer sitio a la conciencia psicológica.

Personalmente, recuerdo un momento en el verano de 1970 en el que tuvo lugar un cambio de pensamiento en Greenwich Village, en la ciudad de Nueva York, donde yo vivía por aquel entonces. Greenwich Village estaba compuesto fundamentalmente por dos grupos diferenciados por el cambio social: radicales políticos procedentes del movimiento a favor de los derechos civiles, la lucha por la libertad de ex-

presión y el movimiento contra la Guerra de Vietnam, y los espíritus libres de la contracultura (cuyas raíces se remontaban a la generación *beatnik* de 1950) que experimentaban con la liberación sexual desenfrenada, las drogas alucinógenas y el rock 'n roll, y coqueteaban con la espiritualidad y las religiones orientales. Ambos movimientos se cruzaron: los *yippies*, por ejemplo, eran un movimiento de índole tan contracultural como política, y grupos musicales como Peter, Paul and Mary se sentían cómodos en ambos terrenos. Si hubo una línea divisoria que los separaba, fue el incipiente movimiento por la conciencia de las mujeres.

El estallido tuvo lugar en el seno de una pequeña comunidad contracultural y política bautizada con el nombre de Colectivo de las Ratas (Rat Collective), que publicaba un periódico alternativo llamado *The Rat*. Estalló un furioso debate en el seno del grupo en el que las mujeres acusaron a los hombres de comportarse con ellas del mismo modo paternalista que el Gobierno y la comunidad de empresarios utilizaban para tratar al pueblo estadounidense y a los pueblos pobres y sin voz ni voto del mundo. Exigían poner fin al paternalismo y los prejuicios de género del movimiento. Cuando sus exigencias fueron desoídas, dieron un «golpe de Estado», expulsaron a los hombres y tomaron el control del colectivo y del periódico. La noticia corrió como la pólvora y dio origen a un acalorado debate en el seno de los movimientos políticos y la contracultura.

Las mujeres sostenían que todo en política es personal y acusaron a sus colegas masculinos de ser unos hipócritas, de defender una teoría ideológica abstracta, al tiempo que practicaban la peor discriminación de género posible. Por todas partes surgieron grupos a favor de la conciencia de las mujeres, y la conciencia ideológica empezó a dejar paso a la psicológica. Los jóvenes contraculturales y los radicales políticos comenzaron a dirigir sus energías hacia el interior, hacia lo más recóndito de su propia psique, en busca de respuestas más profundas de por qué la sociedad era como era y, más importante aún, de cómo encontrar un significado personal en un mundo cruel.

Psicólogos humanistas, como Rollo May, Abraham Maslow y Carl Rogers entraron en escena, ofreciendo un enfoque psicológico y una metodología que permitiera examinar el mundo interior de la psique y la condición del espíritu humano. Sus almas gemelas eran los filósofos existencialistas de los siglos XIX y XX.

El novelista ruso Fiodor Dostoievski fue quien mejor articuló el punto de vista existencialista al observar que «si Dios no existiera, to-

do sería posible».[84] Los filósofos existencialistas partían de la idea de que todos los seres humanos están solos en el universo y que, en consecuencia, son completamente responsables de sus propias vidas. Al no estar sujetos a una presencia divina o a un plan cósmico, las personas son completamente libres para hacer de su vida lo que ellas elijan.

Los psicólogos estadounidenses eran existencialistas en un sentido diferente. Rechazaban el desolador pesimismo de los existencialistas europeos como Nietzsche o Sartre, que veían a la humanidad condenada para siempre a un abandono aislado en el universo. Maslow, por ejemplo, se quejaba de la naturaleza oscura del pensamiento existencialista europeo, al que calificó de «lloriqueo con un coeficiente intelectual elevado a escala cósmica».[85]

Los psicólogos estadounidenses eran mucho más optimistas, de acuerdo con la mentalidad del «yo puedo» y la confianza estadounidense. Los psicólogos humanistas sostenían que, dado que el hombre está verdaderamente solo en el universo y es libre de tomar decisiones sobre la forma en la que elije dar sentido a su vida, la intencionalidad debe jugar un papel central en la psique humana. Charlotte Buhler describe la psicología humanista emergente en términos completamente distintos a los de la escuela psicoanalítica fatalista, con sus impulsos implícitos libidinosos y destructivos y la visión pavloviana de los seres humanos como poco más que máquinas de respuestas condicionadas. Los psicólogos humanistas concebían al hombre

> como un ser que vive con intencionalidad, lo que quiere decir vivir con un propósito. Este propósito es el de dar significado a la vida a través de su interpretación en un contexto mayor. En este contexto mayor con el que se relaciona, el individuo quiere crear valores.[86]

Frente a Nietzsche, que sostenía que la única parte intencional de la naturaleza humana es la voluntad de poder, Rollo May defendía que en lo más profundo de sí todas las personas se preocupan hondamente por el significado de la vida y la naturaleza de su propia existencia, y que, en consecuencia, intentan intencionadamente dotar a su propia vida de significado mediante las decisiones que toman, enfrentándose a ella. Cuando esto deja de importar, uno se vuelve apático y pierde las ganas de vivir. May afirma que en la raíz de esta preocupación está la capacidad de insuflar amor en nuestras vidas. May escribe: «*Queremos* el mundo, lo creamos a través de nuestras propias decisiones, de nues-

tras órdenes, de nuestra elección; y lo *amamos*, le damos afecto, energía y el poder de amar y transformarse».[87]

Abraham Maslow, que estudió en el laboratorio de Harry Harlow en la década de 1930 (Harlow realizó los célebres experimentos con macacos y monos sobre el apego infantil hacia las madres sustitutas) es conocido por crear la idea de la «jerarquía de necesidades»: el ordenamiento de las necesidades, desde la más básica para la supervivencia física, a la más elevada para la autorrealización. Una vez cubiertas las exigencias de la supervivencia física, según Maslow, los seres humanos avanzan hacia las necesidades más sofisticadas de mantener relaciones afectivas con los demás, que dotan a la persona de un sentido de autoestima personal, al sentirse merecedora de la atención y el afecto de los demás. Cuando tenemos autoestima, podemos ascender al nivel más elevado de las necesidades humanas, el deseo de realización personal o la realización completa de nuestros deseos, que se definen como el máximo desarrollo de nuestro potencial en la vida.[88] La jerarquía de las necesidades de Maslow es otra de las formas que permite articular el proceso de desarrollo personal y las etapas por las que la persona atraviesa para alcanzar una sensibilidad empática madura.

Carl Rogers, la otra figura influyente en la formación del movimiento de la psicología humanista, introdujo el controvertido concepto de *terapia centrada en el cliente*, es decir, la idea de que el terapeuta debe adentrarse en el mundo interior del cliente y estar dispuesro a experimentar la realidad «a través de los ojos de aquél, así como del significado psicológico que tiene para el mismo».[89] Cuanto más empático se muestre el terapeuta con el cliente, más probable será que éste se abra, aprenda a confiar y «reorganice la estructura del yo de acuerdo con la realidad y sus propias necesidades».[90]

Los psicólogos humanistas creían que el adiestramiento de la sensibilidad era el vehículo ideal para exponer a millones de personas a un enfoque vital más empático, centrado en un sentido más profundo de la conexión íntima con los demás y la relación con ellos, así como en un compromiso para con la realización y el crecimiento personales. Los grupos de sensibilización se metamorfosearon en grupos de encuentro y en grupos de concienciación, que con frecuencia estaban menos estructurados y eran más informales que los grupos T tradicionales. A finales de la década de 1960 y a lo largo de la de 1970, millones de personas tomaron parte en algún grupo de encuentro, en lo que se conoció como «el movimiento del potencial humano».

Intentemos imaginar el impacto cultural y político que tuvo el hecho de que millones de personas, por primera vez en la historia, compartieran abiertamente sus sentimientos más profundos, sus emociones y pensamientos con extraños en infinidad de entornos institucionales e informales. Carl Rogers sugiere que los grupos de encuentro fueron «quizás el invento social más significativo del siglo».[91] En una sociedad cada vez más compleja, burocratizada y despersonalizada, tras la Segunda Guerra Mundial, la generación del *baby boom* vio en estos nuevos encuentros públicos y psicológicamente efectistas un foro para erradicar su alienación, conocer más en profundidad sus propias psiques y establecer relaciones más profundas y empáticas con personas más diversas.

Un grupo de autoayuda para todos

Estrechamente vinculado al floreciente movimiento de los encuentros grupales encontramos el espectacular auge de los grupos de autoayuda durante este mismo período. El éxito temprano de Alcohólicos Anónimos inspiró toda una serie de grupos de autoayuda de imitación que trataban fundamentalmente cuestiones relacionadas con las adicciones, como el juego, las drogas y el sexo. A estos intentos les siguieron otros que se enfrentaban a enfermedades físicas y mentales, entre las que se incluían el cáncer de mama y de próstata, los infartos de corazón, los trastornos obsesivo-compulsivos y el autismo. Otros grupos de autoayuda populares se han organizado alrededor de temas como la custodia infantil, la adopción, el divorcio, los cuidados, el duelo por un ser querido, la salud, la experiencia de las *personas transgénero*, la violación y el abuso sexual, el suicidio, la pérdida de peso, etc.

Por regla general, los grupos de autoayuda son pequeños grupos de voluntarios organizados por personas que tienen un problema común y que se ofrecen ayuda mutua (normalmente en forma de apoyo emocional) y comparten información. Algunos se centran en el crecimiento personal; otros defienden estilos alternativos de vida. Muchos de estos grupos promueven además la intervención «activista» en nombre de sus miembros.[92]

La gran mayoría de grupos de autoayuda se centra en situaciones vitales difíciles. Al igual que los grupos de encuentro, ayudan a los participantes a compartir su sufrimiento personal y esforzarse por superar

o aceptar su situación con la ayuda de los demás. Debido a que se organizan alrededor de una causa o condición común, fomentan la aceptación empática entre individuos de mentalidad similar y generan un sentido de pertenencia a una comunidad compasiva. Ser capaz de comprender la condición y el estado emocional de los demás porque uno también ha estado en esa situación es un poderoso medio a la hora de inducir cierta intimidad, cariño y aceptación social entre sus miembros. Los participantes sienten un apoyo tolerante e incondicional. La extensión empática subyace en el centro mismo de la mayoría de los grupos de autoayuda.

Debe enfatizarse también el hecho de que estos grupos son exactamente lo que su propio nombre sugiere: el sentimiento empático de la comunidad ayuda a cada uno de sus miembros a recuperar el sentido de la autoestima y de la valía personal, y con ello el sentimiento de que pueden influir sobre su situación y de que no son ni «impotentes», ni parias sociales, ni monstruos. El apoyo mutuo ayuda a todos los miembros del grupo a transformar la imagen que tienen de sí mismos de víctima en agente.

Resulta increíble que, sólo en Estados Unidos, más del 7 % de los adultos participe cada año en algún grupo de autoayuda.[93] Decenas de millones de personas han formado parte de alguno en el transcurso de sus vidas.[94] En los últimos años, los grupos de autoayuda han alcanzado una popularidad parecida a la de las catequesis de los domingos y los grupos de estudio bíblico en Estados Unidos. En la actualidad, existen más de 500.000 grupos de autoayuda, lo que los convierte en una fuerza extraordinaria a la hora de dar forma a la vida personal y social del país.[95]

Es más: la participación en grupos de autoayuda crece con las nuevas generaciones. Por ejemplo, una encuesta realizada en 1997 estimaba que más de una entre cuatro personas de entre 25 y 34 años de edad tomaría parte en algún tipo de grupo de autoayuda antes de llegar a los 35 años, mientras que únicamente uno de cada diez estadounidenses en el rango de edad de entre 35 y 44 años había participado en un grupo de estas características antes de cumplir los 35 años, y menos de uno de cada veinte había participado en un grupo de estas características entre la población de más edad.[96]

La proliferación de los grupos de autoayuda tampoco es exclusivamente un fenómeno estadounidense. Por ejemplo, en Alemania tres millones de personas participan en más de 70.000 grupos de autoayuda.[97]

Si bien en los países en vías de desarrollo la conciencia teológica sigue siendo la modalidad dominante de expresión, y en el rango medio de los países desarrollados la conciencia ideológica sigue siendo la forma prevalente de expresión pública, en las naciones más desarrolladas del mundo la conciencia psicológica ha tomado la delantera, hasta el punto de que interpreta y reconstruye parcialmente antiguas formas de conciencia a su imagen y semejanza. Tanto la religión como la política se han convertido en campos cada vez más psicoanalizados y se han vuelto más terapéuticos. Las metáforas, los términos y las prácticas psicológicas han penetrado profundamente en los ámbitos teológico e ideológico, hasta el punto de que incluso el lenguaje utilizado para describir las otras dos formas de conciencia es de naturaleza cada vez más psicológica.

Según una encuesta realizada en 2006, el 20 % de los estadounidenses adultos ha seguido algún tipo de terapia u orientación en su vida. Es más: actualmente existen más de 33.000 psiquíatras, 150.000 psicoterapeutas y más de 595.000 trabajadores sociales solamente en Estados Unidos.[98] Añádanse a estas cifras los millones de estadounidenses que han tomado parte en grupos de autoayuda y podremos empezar a comprender la enormidad del giro hacia la conciencia psicológica. Para comprender hasta qué punto el pensamiento terapéutico ha penetrado en la psique humana, consideremos el hecho de que casi uno de cada tres estadounidenses cree que «el origen de los problemas psicológicos del adulto puede rastrearse hasta su infancia».[99] Hace un siglo esta creencia habría sido defendida únicamente por una pequeña minoría de académicos en Estados Unidos.

El giro hacia la conciencia psicológica dio como resultado la mayor oleada empática de la historia, un fenómeno que recorrió el mundo en las décadas de 1960 y 1970, durante el auge demográfico del *baby boom* que siguió a la Segunda Guerra Mundial. Las luchas anticoloniales, el movimiento a favor de los derechos civiles, el movimiento contra la guerra, el antinuclear, el pacifista, el feminista, el movimiento gay, el movimiento a favor de los discapacitados y los movimientos ecologista y a favor de los derechos de los animales son todos ellos (al menos en parte) testimonio del nuevo énfasis psicológico en las relaciones íntimas, la introspección, las perspectivas multiculturales y la aceptación incondicional de los otros.

Prácticamente todas las facetas de la vida moderna sufrieron un giro radical cuando la primera generación educada en la conciencia psi-

cológica comenzó a compartir sus sentimientos, vulnerabilidades, esperanzas y aspiraciones más íntimas con parientes, amigos, vecinos e incluso completos desconocidos.

La proliferación de estos movimientos sociales parece sugerir la existencia de un renovado compromiso con la vida política y el despertar una vez más de la conciencia ideológica que había permanecido relativamente adormecido en los años que siguieron al fin de la Segunda Guerra Mundial. Examinándola con más detalle, sin embargo, esta proliferación pone de manifiesto una realidad bastante diferente. Fueron los albores de la conciencia psicológica los que impulsaron todas estas iniciativas. Todos estos movimientos (quizá con la excepción de los anticoloniales) compartían un tema común: que cada persona es extremadamente valiosa, única, mortal y dotada de una valía suprema, que trasciende las cuestiones ideológicas abstractas relacionadas con la conciencia de clase y de quién controla los medios de producción. En su obra *El nacimiento de una contracultura*, el profesor de historia Theodore Roszak se refiere al gran giro generacional de la década de 1960, que separó a la primera generación educada en una mentalidad terapéutica de sus padres y las generaciones anteriores, educadas en la conciencia ideológica.

> Lo que convierte la desafiliación de nuestros tiempos en un fenómeno cultural más que en un simple movimiento político, es el hecho de que afecta, más allá de la ideología, al nivel de la conciencia, ya que pretende transformar nuestro más profundo sentido del yo, del otro, del entorno.[100]

La política de la conciencia

El giro sísmico de la conciencia se vio reflejado a la perfección en el auge del movimiento de la nueva izquierda durante la década de 1960. Una nueva generación de activistas (en su mayor parte en edad universitaria) buscaba desvincularse de lo que consideraba la «vieja izquierda», término con el que se refería a los partidos políticos y los movimientos basados en la ideología que, probablemente, terminarían atrapados en las luchas por las relaciones de poder en la sociedad y las transformaciones institucionales. Frente a ellos, los jóvenes radicales estaban mucho más interesados en la transformación de la conciencia humana in-

dividual y las relaciones interpersonales. Los neorradicales dejaron claras sus intenciones en la Declaración de Port Huron, hecha pública en 1962 por los Estudiantes por una Sociedad Democrática (Students for a Democratic Society, SDS). Al tiempo que expresaron su compromiso con la corrección de los errores de un orden social y político injusto y burocrático, se esmeraron en explicar que su punto de partida no radicaba ni en las instituciones ni en la tecnología de la sociedad, sino en la propia condición humana:

> La soledad, el distanciamiento y el aislamiento describen la vasta distancia que hoy en día separa a un hombre de otro. Estas tendencias dominantes no pueden superarse con una mejor administración personal ni mediante el uso de mejores dispositivos tecnológicos, sino únicamente cuando el amor del hombre supere la adoración idólatra hacia lo material.[101]

Los activistas de la nueva izquierda criticaron también a sus predecesores marxistas, que con frecuencia eran tan culpables como quienes ocupaban el poder de mostrar un comportamiento inhumano en nombre de la revolución y de una sociedad mejor que espera a la humanidad en un futuro distante y muy lejano. En sus palabras:

> Consideramos a los hombres seres de infinita valía, poseedores de capacidades aún no realizadas para la razón, la libertad y el amor [...]. Nos oponemos a la despersonalización que reduce a los seres humanos a un estado de meros objetos. Las brutalidades del siglo XX nos enseñan que los medios y los fines están íntimamente relacionados, y que las vagas alusiones a la «posteridad» no pueden justificar las mutilaciones del presente.[102]

La nueva izquierda francesa planteó la cuestión de los medios, los fines y la posteridad en términos más sencillos en un eslogan que decía: «Una revolución que espera que te sacrifiques por ella no es más que una de las revoluciones de tu papá».[103]

El eslogan de los SDS lo decía todo: «Un hombre, un alma». La idea de que todas las personas somos únicas y estamos imbuidas de un valor intrínseco, y de que somos responsables de las decisiones conscientes que adoptamos en un mundo existencial; es decir, que la política personal da forma a la política social.[104]

Mientras las antiguas ideologías de izquierdas sometían a las instituciones sociales a un riguroso escrutinio, la nueva izquierda se some-

tía a sí misma a un escrutinio de carácter más personal. Colin MacInnes observó que, frente a la vieja izquierda, los jóvenes radicales de la década de 1960

> se consideran más responsables a nivel personal de lo que era común en los jóvenes. No en el sentido relativo a sus «obligaciones» para con el Estado o incluso la sociedad, sino para consigo mismos. Creo que se examinan a sí mismos más de cerca, así como sus motivaciones y su propio comportamiento.[105]

Pese a su comportamiento excéntrico y sus rarezas, Timothy Leary captó el carácter de la época quizá mejor que ninguno de los protagonistas del momento, con su sucinta observación según la cual la política ideológica había dado paso a «la política del sistema nervioso».[106]

Theodore Roszak, cuyo perspicaz análisis intelectual de la contracultura de la década de 1960 sigue considerándose la mejor crónica de la época, resumió este cambio gestaltiano del siguiente modo: «La conciencia de clase ha dado paso como principio generativo [...] a la conciencia *de la conciencia*».[107] Roszak explica que, en la década de 1960,

> nos encontramos con que la sociología va firmemente dejando paso a la psicología, las colectividades políticas dejan paso a la persona [...]. El «viaje» es ahora hacia el interior, hacia niveles de autoanálisis más profundos [...]. Porque la belleza de la nueva izquierda ha radicado siempre en su disposición a dotar de dignidad política a las emociones más tiernas, en su disposición a hablar con franqueza sobre el amor, la no violencia y la compasión.[108]

El movimiento contracultural de la década de 1960 y principios de la de 1970 no carecía de defectos. Más de un observador vio en los ojos de los jóvenes espíritus libres no un nuevo nivel de sensibilidad empática, sino únicamente un despreocupado y desenfrenado narcisismo. El sociólogo estadounidense Philip Rieff, uno de sus más feroces críticos, despreciaba lo que denominó «el nuevo yo terapéutico», cuyo único y primordial interés era el mostrado por su propio «sentido del bienestar manipulable en beneficio propio».[109] Comparando la conciencia teológica con la nueva conciencia psicológica, Rieff bramaba que mientras «el hombre religioso nacía para ser salvado, el hombre psicológico nace para ser complacido».[110] Rieff trazó una visión dionisíaca de diver-

sión y juego en la que la evocación de los sentimientos se convierte en el «excitante» definitivo y el hecho de ser una persona responsable y de buen carácter enfrentado a una serie de verdades inmutables se sustituye por un actor que interpreta diversas identidades mientras participa de agradables juegos mentales.[111]

No es difícil llegar a esta conclusión ante el espectáculo de los *happenings* y de los festivales del amor, de jóvenes sumergiéndose en antiguos rituales tribales y orgías panteístas, de chicos colocando flores en las bocas de los fusiles de las tropas que rodeaban el Pentágono durante las manifestaciones contra la guerra (yo me encontraba a pocos metros de distancia cuando se colocó la primera flor), de cientos de miles de jóvenes estadounidenses acudiendo en tropel a un prado en el Estado de Nueva York para consagrarse a la Nación de Woodstock. Yo también estuve allí.

Pero a pesar de que tales críticas no carecen de base, podemos correr el riesgo de que el cinismo nos lleve a formular un juicio apresurado que pase por alto la profunda transformación de la realidad que entonces estaba teniendo lugar. Roszak, el cronista de la época, resume así la importancia histórica de la contracultura:

> Nunca antes una protesta había suscitado cuestiones de tanta profundidad filosófica que ahondasen en el significado mismo de la realidad, la cordura y la determinación humana. De aquella disidencia surgió la agenda más ambiciosa para la nueva estimación de los valores culturales que ninguna sociedad ha producido jamás. Todo se ponía en tela de juicio: la familia, el trabajo, la educación, el éxito, la crianza de los niños, las relaciones entre hombres y mujeres, la sexualidad, el urbanismo, la ciencia, la tecnología, el progreso. El significado de la riqueza, el significado del amor, el significado de la vida: todas se tornaron cuestiones merecedoras de ser examinadas.[112]

La conciencia psicológica permitió a una población cada vez más individualizada (que habitaba una economía global cada vez más interconectada tecnológica y económicamente, pero en cualquier caso cada vez más alienante) «exponer» literalmente su sistema nervioso central en ámbitos cada vez más amplios de la existencia. Al hacerlo, crearon un abrazo empático de carácter más universal, más adecuado a una civilización global emergente.

TERCERA PARTE

LA EDAD DE LA EMPATÍA

Capítulo 11

EL ASCENSO HACIA LA CUMBRE DE UNA EMPATÍA GLOBAL

Por primera vez en la historia, la mayoría de la especie humana forma parte de infraestructuras económicas, sociales y políticas que se extienden por todo el globo (un porcentaje de la población mundial sigue sin electricidad y desconectado del proceso de globalización, pero se ve afectado por sus procesos y aspectos exteriores).

Cada día se intercambian 3,2 billones de dólares a la velocidad de la luz en los mercados de capitales de todo el mundo.[1] 49.000 aviones están en el aire en un momento dado de un día cualquiera, transportando seres humanos y mercancías a cualquier parte del globo, en viajes cuya duración se mide en horas. Más de 2.500 satélites circunvalan la Tierra controlando el planeta y haciendo llegar información a más de 4.000 millones de seres humanos.[2] Los satélites geoposicionados vigilan los continentes y se mantienen alerta ante las condiciones del tiempo, hacen llegar mensajes de vídeo, audio y texto a miles de millones de personas, espían las actividades terroristas y ayudan a millones de conductores a llegar a sus destinos.

La infraestructura lógica del comercio y de los intercambios comerciales modernos se ha vuelto prácticamente continua. Frutas, verduras, cereales y carne se producen y procesan a miles de kilómetros y todos los días se transportan, frescos, hasta los supermercados del mundo entero. Los componentes que forman parte de bienes manufacturados de todo tipo se fabrican en diferentes países y se transportan y montan cerca de sus mercados de destino. Un automóvil típico puede llegar a contener varios miles de piezas, cada una de ellas fabricada en una factoría de un país o continente distinto. La era del coche y la casa global ya ha llegado.

Los recursos energéticos que utilizamos (petróleo, carbón, gas natural y uranio) se procesan cada vez más fuera de nuestros territorios de origen y vuelven a importarse al país para alimentar nuestras economías. Por ejemplo, Estados Unidos —que producía el cien por cien de

sus necesidades energéticas en 1950— produce hoy en día menos del 71 % de su energía.[3] Las importaciones netas de energía han ascendido de cero unidades térmicas británicas (UTB) en 1950 a 29,2 trillones de *UTB en 2007.*[4]

La inversión de capitales, que tradicionalmente tenía un carácter más local que global hace tan sólo medio siglo, se ha metamorfoseado más allá de las fronteras nacionales. El Consejo de Inversores de Abu Dabi compró el 90 % de las participaciones del célebre edificio Chrysler en la ciudad de Nueva York en el año 2008, por 800 millones de dólares.[5] Incluso nuestros puertos están cada vez más en manos de compañías cuyas sedes centrales se encuentran en otras tierras.[6]

La mano de obra ha traspasado las fronteras nacionales (a veces de forma legal, a menudo ilegal) y se ha extendido a lo largo y ancho del mundo. Y si bien las migraciones humanas han sido una realidad histórica que se remonta a los inicios mismos de la aventura humana, la migración y movilidad de la mano de obra se ha convertido en un fenómeno verdaderamente global. Hoy en día, millones de personas poseen varios pasaportes y viajan entre varios países en los que tienen afiliaciones empresariales y familiares.

El mundo ha encogido y la especie humana se encuentra prácticamente cara a cara en el territorio del ciberespacio. Las distancias están perdiendo relevancia en la era de la globalización. Nuestras direcciones virtuales eclipsan nuestras direcciones geográficas. La duración de los acontecimientos se ha comprimido hasta alcanzar prácticamente la simultaneidad, la multitarea se ha convertido en norma e incluso el tiempo se ha convertido en un bien escaso.

Hace trescientos años, el campesino europeo medio tenía acceso a un conocimiento local limitado, la mayor parte del cual era impartido por el sacerdote de la parroquia local, o quedaba registrado en las historias de las vidrieras que adornaban la catedral local, o se recogía en el folclore local. Hoy en día, miles de millones de personas pueden buscar en Google miles de millones de fragmentos de información trivial y no siempre verdadera a través de Internet; muy pronto, el conocimiento y la sabiduría colectivos contenidos en prácticamente cualquier libro que existe en las bibliotecas del mundo será accesible en cuestión de segundos.

Hoy en día, los virus de la gripe se mueven por el planeta con facilidad. Un pequeño brote del virus de la gripe porcina en México en 2008 activó una alerta a nivel mundial y en unas semanas se convirtió

en pandemia. Gracias al transporte aéreo, los virus disfrutan de la misma movilidad que los humanos.

La economía global está acompañada por instituciones económicas de alcance global como el Banco Mundial, la Organización Mundial del Comercio (OMC) y el Fondo Monetario Internacional (FMI); espacios políticos transnacionales como la Unión Europea y Naciones Unidas; organizaciones intergubernamentales reguladoras, como la Organización Mundial de la Salud y la Organización Meteorológica Mundial, y organizaciones mundiales de justicia como la Corte Penal Internacional.

Esta amplia red de instituciones económicas, sociales y políticas controla la civilización más compleja jamás concebida por los seres humanos. La totalidad del sistema se gestiona y mantiene a través de miles de millones de personas, diferenciadas en miles de talentos profesionales y destrezas vocacionales, todas ellas trabajando en tareas especializadas dentro de un laberinto global interdependiente.

El proceso globalizador ha sido tan oportunista como destructivo. Millones de personas han mejorado su suerte y disfrutan de una riqueza inmensa. Muchas otras se han convertido en víctimas, a medida que el sistema nervioso central colectivo de nuestra especie ha ido envolviendo la Tierra.

El impacto psicológico de la globalización ha sido tan importante como el económico. Cada vez más unidos, los humanos estamos expuestos cada vez más al resto de personas por vías inauditas. Aun cuando se da amplia cuenta de las reacciones violentas provocadas por la globalización (la xenofobia, el populismo político y la actividad terrorista), se ha prestado mucha menos atención a la creciente extensión empática, a medida que cientos de millones de personas han entrado en contacto con «otros». El prácticamente ilimitado mundo del mercado global se ha visto acompañado de un espacio social más ilimitado todavía. Cientos de millones de seres humanos se han convertido en parte de una diáspora flotante global, y el mundo en sí se está transformando en una plaza pública universal.

La trágica muerte de la princesa Diana en 1997 y la ola de dolor e identificación con su figura, así como la preocupación empática por sus dos hijos demostrada por cientos de millones de personas del mundo entero, sirven de poderoso ejemplo de esta nueva realidad: el propio planeta se ha convertido en el patio vecinal de toda la humanidad.

2.500 millones de personas en más de 190 países asistieron a la retransmisión vía satélite del funeral de Diana, emitido en 44 idiomas dis-

tintos.[7] Fue el evento más visto de la historia. Varios millones más compartieron su dolor y buscaron consuelo mutuo en los *chats* de una Internet global.

Muchas personas entrevistadas tanto antes como después del evento dijeron sentirse identificadas con Diana, haber seguido su vida y sentido que la princesa se había convertido en un elemento familiar. Los psicólogos se refieren a estas reacciones con el nombre de «relaciones parasociales», que son las que ocurren cuando las personas se identifican con un personaje famoso, o incluso con un personaje de televisión, *como si* formara parte de su propia vida.[8] Indirectamente, habían estado con ella en su boda, en el nacimiento de sus hijos y la habían acompañado a lo largo de su lucha contra los trastornos alimenticios, el fracaso de su matrimonio, su maltrato a manos de la familia real, así como durante sus actividades caritativas o cuando Diana comenzaba a explorar nuevas relaciones y a rehacer su vida. Si bien algunos académicos ven las relaciones parasociales con escepticismo e incluso desprecio (algunos llegan a sugerir que en el mejor de los casos son superficiales y en el peor, meras experiencias mediáticas catárticas de escaso valor), otros sostienen que se trata de una nueva y poderosa vía que permite a las personas expresar sus sentimientos y ampliar su empatia, al igual que otros medios hicieron con generaciones anteriores.

Particularmente, las mujeres se identificaron con los problemas de Diana y afirmaron sentir un estrecho vínculo empático con ella, especialmente en lo relacionado con su sufrimiento personal y su lucha por refundar su vida de forma positiva. En encuestas posteriores, las mujeres (pero también los hombres) afirmaron que se identificaban con la depresión y los intentos de suicido de la princesa, con su comportamiento a menudo caprichoso y desesperado, y con su anhelo de amor y compañía.[9] El sufrimiento de Diana se convirtió en el dolor que los propios encuestados sentían. Éstos afirmaron además identificarse con su fortaleza para perseverar, rehacer su vida y trascender su situación.

La muerte y el funeral de la princesa Diana congregaron al 40 % de la humanidad en un instante único para llorar su pérdida, establecer lazos de empatia y compartir sus sentimientos entre sí.[10] Parafraseando al difunto filósofo canadiense de las comunicaciones, Marshall McLuhan, el abrazo electrónico global ha «dejado al descubierto» el sistema nervioso central de miles de millones de seres humanos y transformado el mundo en una aldea global, al menos parcialmente y durante un breve período de tiempo. La habilidad de ampliar la empatía individual, su-

perando las divisiones impuestas por diferentes culturas nacionales, continentes, océanos y otras divisiones tradicionales es enorme y tiene profundas implicaciones para la humanización de nuestra especie.

El ágora electrónica global permite a millones de personas no sólo identificarse y establecer lazos de empatia con el sufrimiento ajeno, sino, además, responder de forma compasiva. El 26 de diciembre de 2004, varios *tsunamis* arrasaron las costas de Asia y África oriental, matando a más de 225.000 personas y dejando a millones sin hogar y sin acceso a los suministros básicos necesarios para la supervivencia.[11] Los daños se estimaron en varios miles de millones de dólares.[12] Los *tsunamis* se encuentran entre los peores desastres naturales de la memoria reciente.

Se grabaron miles de vídeos caseros instantáneos durante el desarrollo de los acontecimientos, que posteriormente se colgaron en *blogs* y se enviaron, a través de Internet, por todo el mundo. Un *blogger* australiano que había recopilado más de veinticinco vídeos del *tsunami* hechos por aficionados en su sitio web registró 682.366 visitas en menos de cinco días.[13]

De la noche a la mañana, *blogs* y páginas de Internet se convirtieron en un gran chat global que permitió a las familias de las víctimas buscar información sobre sus seres queridos y a otras personas expresar su dolor y ofrecer sus condolencias a las víctimas y sus familias.

Los *blogs* e Internet se convirtieron además en un entorno organizativo global para la recolección de la ayuda y la organización de las misiones humanitarias. Los niños se mostraron especialmente conmocionados por la tragedia, porque entre las víctimas había muchos como ellos, además de jóvenes y bebés, y respondieron organizando eventos para recolectar fondos en miles de escuelas.

Las crónicas de vídeo filmadas por las víctimas y los espectadores, toscas pero muy personales, hicieron de la tragedia algo todavía más real a ojos de millones de personas. Los vídeos que mostraban primeros planos y los testimonios de primera mano del sufrimiento de individuos concretos provocaron una enorme respuesta emocional. Existen estudios que demuestran que las personas casi siempre establecen vínculos empáticos con las tragedias personales y que, a través de esa identificación, son mucho más dadas a participar en los proyectos de socorro.

Al mismo tiempo, debe reconocerse que la continuada e indirecta exposición al sufrimiento ajeno puede también convertirse en una forma de entretenimiento morboso. La sobreexposición puede conducir a

la insensibilización, incluso al aburrimiento (la sensación de «esto ya lo conozco»). Sobre este punto, aún no se ha alcanzado ningún consenso.

LA COSMOPOLITIZACIÓN DE LA RAZA HUMANA

Si tomáramos una cámara que nos permitiera filmar secuencias aceleradas para observar las migraciones y los asentamientos humanos en el curso de los 70.000 años anteriores (desde que nuestros primeros ancestros iniciaran sus migraciones desde el valle del Rift en África), lo que resulta verdaderamente sorprendente es el cambio radical que ha ocurrido en los últimos 300 años.[14] Durante la mayor parte de la historia humana, pequeños grupos de entre treinta y ciento cincuenta personas se desplazaban de un continente a otro y establecían zonas de ocupación.[15] Los cazadores recolectores migraban con las estaciones y establecían hábitats con carácter temporal, para seguir el flujo de la flora y la fauna que los proveían de sustento.

Los hábitats sedentarios y las aldeas rudimentarias aparecieron en las sociedades hortícolas a pequeña escala de Eurasia hacia el año 9000 a.C.[16] La aparición de las civilizaciones hidráulicas trajo consigo los primeros hábitats urbanos, pequeñas ciudades formadas por decenas de miles de habitantes. Los grandes imperios en Mesopotamia, Egipto, China y la India contaban con capitales gigantes, con poblaciones de entre 50.000 y 100.000 personas.[17] La antigua Jerusalén llegó a sumar 60.000 habitantes, y las ciudades-Estado griegas de Atenas y Esparta albergaban aproximadamente a 100.000.[18] La única ciudad de la Antigüedad con más de un millón de habitantes fue Roma en el punto álgido de su influencia, durante los siglos I y II d.C.[19]

No fue hasta hace dos siglos cuando los asentamientos humanos se metamorfosearon en centros urbanos de gran complejidad y densamente poblados, de un millón de habitantes o más. La urbanización de la especie humana fue posible gracias al descubrimiento del sol almacenado en forma de carbón, y más adelante del petróleo y del gas natural, depositados bajo la cubierta terrestre en los cementerios del Jurásico. Este

locidad y el fluir de la actividad económica, posible gracias al aprovechamiento de los combustibles fósiles, alcanzaron niveles pasmosos. La producción agrícola creció de forma espectacular. Un nuevo tipo de actividad económica (la producción masiva de bienes manufacturados) permitió a una burguesía emergente vivir mejor de lo que habían vivido los reyes de siglos anteriores. El aumento sin precedentes de la productividad condujo al crecimiento masivo de la población humana y a la urbanización del mundo. En los inicios de la Revolución Industrial, la población mundial giraba alrededor de los 1.000 millones de personas. En 1900 ya había superado los 1.650 millones de personas, y apenas sesenta años después ya alcanzaba los 3.000 millones. Hoy en día, la población mundial se aproxima a los 7.000 millones de personas.

La Revolución Industrial necesitaba instalaciones centralizadas para la producción y un gran número de trabajadores. Gran Bretaña, el primer país en industrializarse, presumía de contar con la primera ciudad industrial moderna de más de un millón de habitantes. En 1900 había 11 ciudades con una población que superaba el millón de personas; en 1950, 75 ciudades; en 1976, 191 áreas urbanas contaban con poblaciones que alcanzaban el millón de personas. Hoy en día, 414 ciudades cuentan con una población de un millón o más de personas, y no se vislumbra el fin del proceso de urbanización, puesto que nuestra especie está creciendo a un ritmo alarmante. 340.000 personas nacen cada día en la Tierra. Se espera que la población humana alcance los 9.000 millones de personas antes del año 2042, la mayoría de ellas vivirá en densas áreas urbanas.[20]

El año 2007 marcó el punto de no retorno del asentamiento humano, similar en magnitud al comienzo de la era agrícola. Por primera vez en la historia, la mayoría de los seres humanos viven en grandes áreas urbanas según Naciones Unidas (muchos de ellos en megalópolis con extensiones suburbanas), algunas con poblaciones por encima de los 10 millones de habitantes. Nos hemos convertido en el *Homo urbanus*.

La urbanización del planeta ha sido posible gracias a un tremendo incremento en el flujo entrópico. Las estructuras sociales y urbanas mantienen la vida de los hombres muy lejos de una situación de equilibrio, extrayendo de las arterias de la Tierra una parte progresivamente mayor de la energía y las materias disponibles para sostener estilos de vida cada vez más suntuosos en el núcleo de dichas infraestructuras, al tiempo que se vierten cada vez más residuos entrópicos en los márgenes de las mismas y en el medioambiente. Para ofrecer un ejemplo que coloque las cosas en

perspectiva, la Torre Willis de Chicago (anteriormente conocida como la Torre Sears), uno de los rascacielos más altos del mundo, utiliza más electricidad en un día que una ciudad de 35.000 habitantes.[21]

Las consecuencias entrópicas de la urbanización son espantosas. Naciones Unidas estima que de los 3.500 millones de personas residentes en áreas urbanas, una de cada tres vive en barriadas pobres, asediada por la contaminación del aire, la contaminación del agua potable y las aguas residuales sin canalizar. Muchos habitan terrenos contaminados o cerca de vertederos. Los barrios de chabolas son los fregaderos de la energía no utilizada de nuestras ciudades, lugares donde se acumula la corriente de residuos producida por el flujo energético. El impacto sobre la salud es asombroso. La malaria, las enfermedades diarreicas, la bronquitis, la neumonía y otras enfermedades respiratorias, así como la exposición a residuos químicos y tóxicos, matan a millones de habitantes de los barrios de chabolas de las ciudades cada año.[22]

Al mismo tiempo, la urbanización de la vida humana (con sus complejas infraestructuras y operaciones) ha conducido a una mayor densidad de la población, a una mayor diferenciación e individualización, a un sentido cada vez más desarrollado de la singularidad, a una mayor exposición a diversos «otros» y a la ampliación del vínculo empático.

Cuando pensamos en el concepto de *urbano*, pensamos también en alguien cortés o bien educado. Y cuando pensamos en alguien cortés o bien educado, nos viene a la mente el cosmopolitismo. Si bien no todo urbanita es cosmopolita, prácticamente todo cosmopolita tiene una filiación urbana. Las raíces del cosmopolitismo se retrotraen a las antiguas ciudades-Estado griegas. La palabra deriva del griego *kosmos*, que significa «mundo», y *polis*, que significa «ciudad». Ser cosmopolita, en palabras del profesor de sociología cultural John Tomlinson, es ser «ciudadano del mundo».[23]

El cosmopolitismo es el nombre que utilizamos para referirnos a la tolerancia y la celebración de la diversidad humana; se encuentra allí donde las estructuras sociales urbanas han practicado el comercio y los intercambios a larga distancia, y han participado en la creación de imperios. Las grandes ciudades comerciantes de la historia (Estambul, Alejandría, El Cairo y Roma, por nombrar algunas) siempre han sido lugares en los que ha florecido la empatia. Personas pertenecientes a culturas diversas, unidas por el intercambio comercial, experimentan al «otro» de primera mano y su exposición ahonda no sólo los vínculos comerciales entre ellos, sino también sus vínculos empáticos.

La estrecha conexión entre vínculos empáticos y comerciales podría parecer algo paradójica, pero se trata de una relación simbiótica. El sociólogo Georg Simmel, en su célebre estudio *Filosofía del dinero*, observó que las monedas son notas promisorias basadas en la suposición de una confianza colectiva establecida entre partes anónimas que garantiza que, en un día futuro, un tercero dará a la nota que ha recibido de un intercambio anterior idéntico valor en un nuevo intercambio.[24]

Resulta instructivo señalar que cuando los antropólogos estudian la historia del intercambio, encuentran que el intercambio social casi siempre precede al comercial. Los habitantes de las islas Trobriand tomaban parte en un elaborado intercambio comercial de conchas, trasladándose a menudo a grandes distancias en canoa, transportando obsequios de una isla a otra, como forma de consolidación de los vínculos de confianza social. El intercambio comercial en las islas Trobriand venía precedido siempre de un intercambio social, confirmando una vez más la antigua constatación de que el capital cultural precede al comercial, de que el comercio es una extensión de las relaciones culturales y de que, consecuentemente, no es una institución primaria en los asuntos de la humanidad.

La relación entre los vínculos comerciales y empáticos es complicada y frágil. La razón es que, como ya hemos mencionado anteriormente, la extensión empática no es siempre un regalo incondicional que se entregue libremente sin tomar en consideración la reciprocidad del otro, ya sea de forma inmediata o en el futuro. Si bien el intercambio comercial sería imposible sin la extensión empática implícita en el establecimiento previo de vínculos de confianza social, su naturaleza utilitarista, instrumental y explotadora puede agotar (y de hecho agota) el capital social que hizo posible en primer lugar estas mismas operaciones. Eso es exactamente lo que está ocurriendo actualmente en Estados Unidos y en todo el mundo tras la destrucción de la economía global.

El cosmopolitismo es un acto de delicado equilibrio que constantemente tiene que hacer juegos malabares entre las sensibilidades empática y comercial. Ser cosmopolita es abrirse al «otro» y estar cómodo entre culturas diversas. Por regla general, una persona cosmopolita es una persona altamente diferenciada e individualizada, con múltiples identidades y afiliaciones, educada en un sofisticado sentido del yo como resultado de una intensa exposición a diversos «otros» hacia los que siente una conexión empática. Son personas que pueden sentirse en familia y en casa en todas partes.

Los entornos urbanos en plena expansión de la actualidad son como un millar de Romas antiguas: gigantes ágoras públicas donde confluyen las diásporas del mundo, donde transcurre la vida social y donde se participa de la actividad y el intercambio comerciales. Son el terreno propicio para la extensión empática. No obstante, debemos añadir que para los menos afortunados, equipados con una educación y unas destrezas escasas, y con poco apoyo social, el gran ágora pública urbana resulta con frecuencia más díckensiana y portadora de malos augurios que familiar y abierta.

El mundo globalizado está creando un nuevo modelo de individuo cosmopolita cuyas múltiples identidades y afiliaciones se extienden a lo largo y ancho del planeta. Los cosmopolitas son la avanzadilla, si se quiere, de una naciente conciencia de la biosfera. La contradicción reside en que cuanto más cosmopolita se vuelve el individuo, más probable resulta que sea el beneficiario de una cantidad desproporcionada de energía y recursos terrestres. Pensemos en los hombres de negocios globales, que firman acuerdos en el mundo entero, hacen viajes y escapadas vacacionales a los puntos más remotos del globo, satisfacen sus exquisitos paladares y disfrutan de experiencias y aventuras exóticas. Si bien no deja de ser algo caricaturesco, estoy seguro de que una encuesta al respecto descubriría que los poseedores de una actitud más cosmopolita dejan tras de sí la huella entrópica de mayor tamaño.

Aun con todo, sería un error sugerir que el nuevo cosmopolitismo sólo se puede encontrar entre la élite global. La creciente sensibilidad cosmopolita se siente y se expresa en entornos urbanos a lo largo y ancho del globo, allí donde coexisten comunidades diaspóricas. La propia ciudad en la que resido (Washington DC) y los suburbios que se extienden hacia Virginia y Maryland se han convertido en un ágora pública global en los últimos treinta años.

En 1960, el área metropolitana de Washington era una pequeña ciudad sureña habitada por una gran cantidad de población negra y una comunidad blanca de menor tamaño, con muy poca interacción. Hoy en día, decenas de miles de personas que forman parte de comunidades étnicas procedentes del mundo entero residen en la región. Tienen empresas o trabajan para las empresas locales. Sus hijos van al colegio público. Su gastronomía, moda, música y otros elementos culturales se han extendido por la región, convirtiendo gran parte de la zona en una esfera multicultural. No es infrecuente oír hablar tres o cuatro idiomas en la caja del supermercado más cercano. Allí donde la

primera generación de recién llegados tiende a encerrarse con fuerza en sus propios enclaves étnicos, sus hijos y nietos se relacionan con mucha más libertad con jóvenes de orígenes étnicos diversos, dando lugar a una especie de cosmopolitismo de barrio construido desde abajo.

El profesor de sociología Stuart Hall da a este cosmopolitismo el nombre de «cosmopolitismo vernáculo».[25] Es lo que ocurre cuando las personas se exponen diariamente a los demás en la escuela, en el lugar de trabajo, en los espacios lúdicos y en el ámbito cívico. La constante actividad social, especialmente en espacios públicos, crea lo que los sociólogos Annick Germain y Julie E. Gagnon denominan «culturas de hospitalidad».[26] Dado que los estudiantes, en concreto, se relacionan durante la mayor parte del día en la escuela pública (tanto en clase como en la actividades extraescolares, como por ejemplo en los equipos de deporte), tienen más oportunidades individualmente de experimentar las vidas ajenas y de encontrar alguna base emocional común, superando las barreras culturales.

Chan Kwok-bun observa que el cosmopolitismo desde abajo se desarrolla en el curso

> de la fusión e hibridación del día a día [...] cuando los grupos comparten un barrio, una historia y una memoria basándose simplemente en la convivencia en común y en la resolución de problemas prácticos de la vida que exigen trascender hasta cierto punto las identidades de grupo.[27]

El geógrafo canadiense Daniel Hiebert explica cómo el cosmopolitismo se desarrolla a microescala en su propio barrio de Cedar Cottage, en Vancouver (Canadá). El barrio lleva más de cien años siendo un punto de entrada de inmigrantes, de forma muy parecida al Lower East Side de Manhattan. Los descendientes de las tempranas oleadas procedentes del Reino Unido y de Europa central y del Este siguen viviendo allí. Los recién llegados proceden mayoritariamente de Asia (especialmente de China, Hong Kong, Taiwán, Singapur e Indonesia). El 72 % de los residentes en el propio barrio de Hiebert son inmigrantes, y cerca del 20 % ha llegado en los últimos diez años.[28]

Hiebert señala que uno de los agentes más poderosos en el contacto entre culturas es la jardinería local. Gran parte de las conversaciones, tanto en la calle como de un lado a otro de las vallas que separan los jardines, versan sobre trucos de jardinería y el análisis de las diferentes

técnicas en distintas culturas. Muchos inmigrantes «cuelan» semillas nativas en el país y, en un sentido muy real, plantan sus raíces culturales en su nueva tierra. Hiebert dice que su barrio es un ecosistema microcosmopolita formado por tomates de Calabria, menta de Vietnam, *bok choi* de China y habas de Portugal. Los jardineros comparten sus semillas con los demás, así como el fruto de su cosecha. También comparten recetas. En el proceso, comienzan a compartir aspectos adicionales de sus culturas e historias personales. El resultado, señala Hiebert, es que «se está creando una nueva microecología distinta a cualquier otra sobre la Tierra», gracias «al comportamiento cosmopolita que los vecinos demuestran a diario».[29] Hiebert ha bautizado este fenómeno con el nombre de «ecología cosmopolita».[30]

El cosmopolitismo a nivel local es frecuentemente un proceso inconsciente, según Bun. «Una cultura se *cuela* en otra, medio olvidándose de sí misma y medio cambiando la otra.»[31]

Los nuevos migrantes globales

Los incontables ejemplos diarios de microcosmopolitismo adquieren una importancia considerablemente mayor cuando los comparamos con la oleada sin precedentes de migraciones globales que está teniendo lugar en la actualidad. La migración humana contemporánea prácticamente triplica las migraciones de las primeras décadas del siglo XX, el último gran «pico» de la migración global. Si bien el porcentaje de migrantes de la población mundial se ha mantenido más o menos cerca de las cifras de comienzos del siglo XX, el número de migrantes ha aumentado en proporciones históricas debido al espectacular aumento de la población. Más de 80 millones de personas migraron a nuevos territorios en la década de 1990 (el número es mucho mayor si contamos los inmigrantes ilegales de los que no se tiene constancia).[32]

Los flujos del trabajo y del capital son la señal distintiva del nuevo proceso globalizador. El uno afecta al otro. Los migrantes de hoy, como los de finales del siglo XIX y principios del XX, siguen el rastro del dinero. La búsqueda de nuevas oportunidades económicas está obligando a un reasentamiento masivo de la población humana de Sur a Norte y de Este a Oeste.

El número de migrantes internacionales ha aumentado de forma dramática en las últimas décadas. Entre 1970 y 2000, la población mi-

grante internacional pasó de 82 millones a 175 millones, duplicándose en apenas treinta años.[33] En la actualidad, uno de cada treinta y cinco seres humanos en el mundo es un migrante internacional.[34]

La mayoría de los migrantes se está reasentando en los países más ricos del mundo desarrollado, revirtiendo el patrón anterior por el cual un porcentaje mayor se establecía en países en vías de desarrollo. La migración hacia Norteamérica ha sido particularmente pronunciada (más del triple), pasando de 13 millones a 41 entre 1970 y 2000.[35] También la emigración hacia la Unión Europea ha sido significativa, pasando de 19 a 33 millones entre 1970 y 2000.[36] La mayor concentración de migración internacional se encuentra en Estados Unidos, Australia, Canadá, Francia, Alemania y el Reino Unido.[37] Sólo en Estados Unidos entran más de un millón de inmigrantes legales cada año.[38] En el año 2000 se estimaba que el número de ilegales en Estados Unidos era de siete millones, la mayor parte de los cuales eran originarios de México. De la inmigración total a Estados Unidos desde 1990, más del 80 % procede de países en vías de desarrollo.[39] Estados Unidos es hoy el hogar del 20 % de los migrantes internacionales del mundo.[40]

El desplazamiento de los países más pobres a los más ricos (especialmente la inmigración ilegal) se convertirá probablemente en una marea en los próximos años, a medida que el declive económico global y el impacto en tiempo real del cambio climático amenazan la supervivencia de cientos de millones de personas. Ya estamos empezando a ver las primeras señales de aviso, a medida que la llegada con cuentagotas de migrantes se transforma en un torrente de refugiados que se dirigen al norte y al oeste, que cruzan continentes y océanos abarrotando el interior de camiones u ocultos en las zonas de carga de los barcos en un intento desesperado por garantizar las vidas de sus familias. Las perspectivas son desalentadoras.

La injusticia de su situación es especialmente atroz debido a la manera en la que el cambio climático está influyendo sobre la Tierra. Los principales beneficiarios de la era de los combustibles fósiles y de la Revolución Industrial fueron los países septentrionales y occidentales. También fueron capaces de mejorar considerablemente su estándar de vida aprovechando el capital carbónico del planeta. Ahora, la energía consumida (el CO_2) emigra a la atmósfera y calienta la Tierra. Pero los efectos del cambio climático inducido por los humanos son más pronunciados en el hemisferio Sur, donde viven las personas más pobres

del mundo, aquellos que prácticamente fueron ignorados y quedaron excluidos de la era industrial.

El cambio climático en tiempo real ya está teniendo un impacto sobre la agricultura de las regiones más pobres del hemisferio Sur. Las sequías, inundaciones y otros fenómenos meteorológicos extremos inducidos por el cambio climático han paralizado la producción alimentaria en muchas partes del mundo.

La crisis se vio complicada entre 2005 y 2008 por el espectacular aumento en los precios de la energía, que llevó a un aumento igualmente espectacular en los precios de los alimentos. La moderna producción de alimentos depende del petróleo y de los derivados de los combustibles fósiles en todas y cada una de sus etapas. Los petroquímicos se utilizan como fertilizantes, pesticidas y envoltorios, mientras la gasolina se emplea para hacer funcionar el equipamiento agrícola y transportar los alimentos hasta mercados lejanos. El resultado es que la desmesurada subida del precio del petróleo ha provocado un aumento de los costes de producción del cereal mundial. El precio de los alimentos subió un 54 % en 2008; el de los cereales, un 92 % en el mismo período de tiempo.[41] El precio del arroz subió un 217 %, mientras que el del trigo aumentó un 136 % entre 2006 y 2008.[42]

Para los 2.600 millones de personas que viven con dos dólares al día o menos, las subidas de precio de esta magnitud pueden representar el paso de la supervivencia al hambre o incluso a la muerte. La Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO), asegura que en la actualidad hay entre 800 y 1.000 millones de personas en el mundo que se ven privadas de una alimentación adecuada.[43]

Con la extensión de los disturbios callejeros a cerca de treinta países en 2007 y 2008, a los líderes políticos les preocupa ahora que los futuros aumentos en el precio de los alimentos y la creciente ira y desesperación públicas provoquen el derrocamiento de gobiernos en los países en vías de desarrollo.

La marcha atrás que está experimentando el mundo en vías de desarrollo está acelerando la migración hacia el hemisferio Norte. A pesar de las crecientes llamadas a cerrar las fronteras, sencillamente no hay ningún modo de construir una muralla lo suficientemente larga o duradera para mantener fuera a millones de personas que viven en la miseria.

En cierto sentido, los nuevos migrantes internacionales son muy diferentes de aquellos que los precedieron en períodos anteriores de la

historia. Hasta hace muy poco, la migración de un continente a otro cruzando océanos llevaba meses, años e incluso décadas. Una vez asentados en los nuevos territorios, el contacto con las familias y los amigos que se habían quedado atrás era muy escaso. Antes de la aparición de la electricidad y de la locomotora de vapor, y de la construcción de las líneas ferroviarias, telegráficas y telefónicas, las familias separadas por grandes distancias dependían de la ocasional carta por correo enviada por diligencia o barco y, antes de eso, de noticias esporádicas que traía algún mercader itinerante u otros migrantes de paso. Separados por grandes distancias y sin contacto, los vínculos familiares o culturales con la tierra de origen pronto se convertían en recuerdos lejanos. Los migrantes comenzaban una vida nueva, libres del pasado.

Hoy en día, gracias al transporte aéreo rápido y relativamente barato, a Internet y a los servicios de telefonía a precios asequibles, y a la televisión global, los migrantes internacionales pueden permanecer en contacto continuo con sus países de origen. Es posible dividir literalmente la atención entre el nuevo hogar y el hogar ancestral. Estas esferas públicas diaspóricas crean una nueva dimensión cultural. Al no estar ya estrictamente limitadas por la geografía, las culturas se desvinculan de un territorio concreto y se vuelven móviles. El sentido de la propia existencia está menos anclado a un lugar que a un estado mental. Las culturas se toman transnacionales y globales, al igual que la actividad comercial y política.

Las diásporas culturales globales se han convertido en algo común. Los nuevos migrantes disfrutan de una movilidad tanto virtual como real y llevan a cabo sus actividades laborales y su discurso social en múltiples ambientes.

La antigua idea de diáspora, que normalmente asociamos con los judíos y gitanos errantes y con la mano de obra itinerante, se ha convertido en un fenómeno global. No es infrecuente que los migrantes internacionales ostenten múltiples identidades y lealtades culturales. Muchos envían dinero a casa para apoyar a los miembros de la familia que se han quedado atrás.

Un inmigrante puede sintonizar los deportes locales, el telediario y otros programas de televisión de su propio país vía satélite. Es posible enviar mensajes de vídeo, audio y texto en apenas unos segundos entre el hogar actual y el hogar ancestral. Las ofertas de las compañías aéreas permiten a los migrantes realizar ocasionales viajes de vuelta a casa, y sus parientes pueden visitarlos. Muchos migrantes de la diáspora tra-

bajan parte del año en su nuevo país y pasan el resto del año con su familia y amigos en el país de origen.

Si bien hay quien lo encuentra sorprendente e incluso extraño, más de la mitad de las naciones del mundo permiten tener varias nacionalidades. De hecho, más del 90 % del millón de personas que emigran a Estados Unidos cada año procede de países que permiten tener más de una nacionalidad y cerca de 40 millones de estadounidenses tienen derecho a optar a una segunda nacionalidad.[44]

Vivir con identidades híbridas y múltiples afiliaciones culturales alimenta el cosmopolitismo construido desde abajo y la extensión empática. Al incorporar diversas culturas, la propia identidad se torna multicultural, y en consecuencia más tolerante y abierta con la diversidad que la rodea. Una identidad multicultural ofrece además al individuo una reserva mucho más rica de experiencias y sentimientos personales a los que recurrir a la hora de expresar empatia por los demás.

Las fronteras nacionales son de naturaleza exclusivista: todos los países exigen una inquebrantable lealtad y fidelidad a la identidad nacional. Invariablemente, las naciones crean una muralla que separa lo familiar de lo extraño, lo cual limita la extensión empática. Frente a ello, las diásporas culturales de carácter global rebajan la importancia de la exclusión del *nosotros/ellos* que caracteriza la identidad nacional, e inauguran la posibilidad de establecer un ágora pública local formada por diversas comunidades culturales que interactúan tanto dentro de las fronteras nacionales como más allá de ellas, y que ya no están constreñidas por el territorio.

La migración internacional plasma únicamente parte de la nueva interactividad global que ha empezado a transformar el mundo en un ágora pública universal y a ofrecer nuevas oportunidades para exponerse a los diversos «otros» y ampliar la expresión empática.

Todos somos turistas

Los viajes y el turismo son hoy por hoy el sector más importante de la economía global; representan más del 10 % del producto interior bruto mundial y el 8,3 % del empleo del mundo. En 2007, 231 millones de personas trabajaban en la industria turística: hablamos de uno de cada doce puestos de trabajo en todo el mundo.[45]

La idea de viajar y hacer turismo hunde sus raíces en la Antigüedad. Las familias romanas acomodadas y los funcionarios del Gobierno visitaban lugares de veraneo en la costa de Pompeya y Herculano para huir del cálido verano romano.[46] Pero durante gran parte de la historia y para la mayoría de la gente, la experiencia de viajar por puro placer apenas revistió interés. La propia palabra *viaje* en inglés (*travel*) procede del francés, «trabajar» (*travail*). Los viajes antes de la era moderna eran por regla general una tarea ardua y peligrosa. No fue hasta la Revolución Industrial y la aparición del transporte rápido por ferrocarril cuando viajar por placer de forma masiva se volvió algo común, en Gran Bretaña y posteriormente en el continente europeo y Norteamérica.

La industria creció a un ritmo estable a lo largo del siglo XX y despegó con la aparición de los viajes baratos en avión a finales de la década de 1950. En 1950, las llegadas de turistas internacionales contabilizaban 25 millones de personas. En 1980, el número había saltado hasta los 286 millones.[47] En 2005, 806 millones de personas realizaron viajes internacionales.[48] La economía turística y de viajes más importante es la de la Unión Europea, con un 35 % de la cuota de mercado global.[49]

Los viajes y el turismo global, al igual que los medios electrónicos globales y la inmigración global, han ampliado el sistema nervioso central de la especie humana y puesto a cientos de millones de personas en contacto. Esta exposición e interacción con nuestros congéneres ha alcanzado una magnitud y escala nunca experimentadas con anterioridad en el transcurso de la historia. En definitiva, los humanos estamos conociéndonos (incluso cuando sea en un nivel muy superficial) a través de una miríada de relaciones y encuentros posibles gracias al turismo. El potencial de ampliación de la expresión empática aumenta en proporción directa al nivel de exposición e interacción de las personas.

Los críticos posmodernos sostienen, con algo de razón, que los viajes y el turismo tienen el efecto contrario, a saber: transforman la experiencia en una cuestión comercial de naturaleza explotadora, una especie de entretenimiento propio de *voyeurs* en el que la población nativa y su cultura se convierten en un bien comprable para satisfacer la búsqueda hedonista de los primeros. La relación entre turista y nativo se ve reducida a un «comercio experiencial» neocolonial, una experiencia pagada en la que la cultura huésped se transforma en el dramático telón de fondo en el que una pequeña parte de la población se convier-

te en actores pagados, cuya tarea consiste en proporcionar entretenimiento remunerado. La cultura nativa se trivializa y se degrada, prostituyéndose (si se quiere) para satisfacer los caprichos de aquellos que pueden permitirse ser complacidos.

En algunos destinos turísticos, las poblaciones nativas están incluso excluidas del disfrute de sus propios tesoros nacionales. Por ejemplo, los hábitats naturales (playas, cordilleras montañosas y bosques) se están privatizando y convirtiéndose en *resorts* de veraneo para el deleite de los visitantes acomodados, obligando a las poblaciones locales a buscar diversiones más pobres en espacios marginales. Los profesores de gestión turística Brian Archer y Chris Cooper citan el ejemplo de la línea costera de gran parte del Mediterráneo, donde «los hoteles han adquirido casi la mitad de la costa para uso exclusivo de sus visitantes y donde, en consecuencia, a la población local se le niega el acceso con facilidad».[50] Los escépticos preguntan, con bastante acierto, cuánta interacción auténtica tienen los turistas con las vidas de las personas cuyos países visitan.

Cierto. Pero incluso aceptando todas las reservas (muy legítimas) proferidas por estas voces críticas, incluso el contacto superficial con los demás, con otras culturas, es por regla general una experiencia instructiva que expone al visitante a los diversos «otros» y a sus dones culturales. La mayor parte de los turistas (incluso los más hedonistas y los menos entusiastas) no puede evitar sentirse ocasionalmente afectada por la experiencia y la interacción vividas. Cuando los viajeros salen de su zona de confort (encerrados en *resorts* hoteleros, espacios turísticos y visitas temáticas especialmente diseñadas) y se mezclan con la población local, se abren nuevos canales para la comunicación y la posible ampliación de la empatia. O dicho de otro modo: ¿cuál es la probabilidad de que una persona que nunca viaja, sino que permanece enclaustrada entre rostros familiares y experiencias homogéneas, sea capaz de realizar nuevos descubrimientos sobre la forma en la que otros viven su vida, y acumular las suficientes experiencias novedosas para que le permitan ampliar su propia sensibilidad empática? Un pasaporte es un billete para experimentar lo desconocido, familiarizarse con otras personas y ahondar la propia habilidad a la hora de establecer una conexión empática con sus vidas.

El debate sobre los vicios y las virtudes implícitas en el turismo y los viajes en época moderna son tan antiguos como el propio sector. Thomas Cook, el padre del turismo moderno, estableció la idea del pa-

quete turístico. Si bien sus *tours* eran una empresa comercial, su visión se basaba en la idea de ampliar el horizonte cultural de las clases medias y profesionales de los hombres y mujeres ingleses del siglo XIX mediante la promoción de unas vacaciones asequibles en el extranjero. Aun así, incluso los *tours* de Cook por el continente fueron tratados con desprecio en algunos ámbitos. Un crítico italiano señaló que cobraba a sus compatriotas ingleses por el placer de «mirarnos y reírse de nosotros».[51]

Independientemente de las críticas sobre la naturaleza comercial de los viajes, la aspiración humana de viajar representaba un deseo de exploración y aventura apasionado y reprimido. Un número cada vez mayor de personas buscaban lo exótico y lo desconocido con la esperanza de que las nuevas experiencias ampliaran su marco de referencia. La nueva disposición a entrar en contacto con «el otro» era reflejo del romanticismo decimonónico. La emergente clase burguesa, cansada del ascetismo industrial con su énfasis casi patológico en el trabajo incesante y la productividad, buscaba un respiro en encuentros de carácter más emotivo. Los poetas y novelistas del momento alimentaban el anhelo de *autenticidad*, término con el que se referían al deseo de vivir plena e incondicionalmente, y en comunión con la naturaleza y con sus congéneres. La literatura de la época hablaba de lo «sublime», de sentimientos de «éxtasis» y de la efusión emotiva que surgían al viajar y explorar otros lugares. Por ejemplo, las meditaciones sobre el Mont Blanc de Wordsworth transformaron la visión que se tenía de los Alpes, anteriormente considerados como un paisaje peligroso que causaba aprensión.[52] Los anuncios de viajes de la época animaban a la gente a ser «aventurera» y a experimentar el mundo (más grande) al que pertenecían. Experimentar la magia de Venecia, el arte de París, la majestuosidad de Roma y los placeres agrícolas de la Provenza dotaba a las personas de un sentido de su conectividad con la totalidad de la especie humana en toda su riqueza y diversidad. El turismo moderno se inspira en el deseo de las personas de comunicarse con sus congéneres, de celebrar las culturas de los otros y de disfrutar de las maravillas naturales que nos rodean. Pregunte a cualquier persona por qué viaja, y esto es probablemente lo que le responderá.

El turismo es también una vía de doble sentido. Para las poblaciones nativas, es una fuente de empleo. Más allá de las consideraciones pecuniarias, los encuentros con los visitantes ofrecen la oportunidad de observar un comportamiento distinto al propio. Por ejemplo, cuan-

do culturas muy tradicionales abren sus puertas a visitantes extranjeros, una de las primeras e imborrables impresiones es la de las diferentes formas en la que hombres y mujeres se relacionan entre sí, especialmente las parejas casadas. El mayor sentido de igualdad entre los sexos y de participación en las vidas de los demás sirve a menudo para abrir los ojos de las poblaciones locales, especialmente de las mujeres. Esta exposición puede conducir a fricciones con los extranjeros y al conflicto doméstico en casa, especialmente cuando las madres e hijas locales comparan su situación con la de las turistas femeninas. Las diferencias, sin embargo, pueden también dar como resultado la apertura de nuevos canales de comunicación entre hombres y mujeres, generando un mayor sentido de consideración empática mutua.

Una exposición e interacción de mayor calado con los visitantes puede hacer además a las poblaciones nativas más conscientes y apreciar mejor su propia identidad cultural, así como mostrarse más abiertas y comprensivas con la singularidad cultural de sus visitantes. Al mismo tiempo, el deseo humano de tener compañía estimula el esfuerzo por encontrar un territorio en común. Es aquí donde la empatía entra en juego. A menudo, la experiencia más reseñable que un turista saca de un viaje al extranjero es el encuentro momentáneo con un habitante local en el que una conversación casual o una experiencia compartida generan un vínculo empático.

Si bien la noción tradicional de los viajes y el turismo como actividad lúdica sigue siendo la modalidad dominante, la aparición de amplias comunidades diaspóricas por todo el globo ha añadido una nueva dimensión a dicha experiencia. Como ya hemos mencionado con anterioridad, las comunidades diaspóricas aprovechan las ofertas relativamente baratas del transporte aéreo, ferroviario o el automóvil para desplazarse entre su lugar de nacimiento y sus residencias actuales (los crecientes costes de la energía y los espectaculares aumentos del precio en todos los medios de transporte comerciales podrían comenzar a revertir esta tendencia en los próximos años). Los viajes de la diáspora no sólo implican ir y volver entre el país de origen y la residencia actual, sino también realizar visitas frecuentes a la familia y los amigos que viven en una red diaspórica extendida por todo el planeta. Frente al turismo convencional, los turistas diaspóricos suelen quedarse con familiares y amigos, y con frecuencia optan por visitas de mayor duración que en ocasiones se amplían a varias semanas o meses.

Los viajes rutinarios a través de las redes diaspóricas globales permiten a los miembros de una cultura renovar continuamente sus vínculos con ésta. Pero también cumplen otro propósito: a medida que cada uno de los miembros de la diáspora se asimila a su nueva tierra, adopta (al menos en parte) las normas culturales y las actitudes de su nuevo país y asume identidades múltiples. Su vida se convierte en un popurrí de adquisiciones culturales que lleva consigo en sus visitas a través de las redes diaspóricas globales. Se torna más cosmopolita y al compartir sus múltiples «yoes» culturales con los demás, abre vías de comunicación todavía más ricas y oportunidades empáticas más amplias en el seno de la diáspora. Así pues, las diásporas se vuelven potencialmente menos aisladas y adoptan un carácter más abierto debido a la propia naturaleza de la diversidad cultural representada por sus miembros.

Las redes globales de comunicación —que conectan continuamente a la mayor parte de la especie humana a la velocidad de la luz, ampliando los niveles de urbanización, lo que trae consigo una mirada más cosmopolita—, el auge de la migración global, la tendencia hacia las identidades múltiples y las ciudadanías duales, la aparición de las redes diaspóricas globales y el rápido florecimiento de los viajes y el turismo global están uniendo a la especie humana de innumerables formas, como nunca antes había ocurrido. Lo que estamos experimentando es nuevo en la historia. El «ágora pública global» está convirtiéndose rápidamente en una realidad, si bien no exenta de los dolores que acarrea esta metamorfosis en una nueva forma de vida social. Por primera vez en la historia, estamos a punto de concebir a la especie humana como una gran familia, si bien no hace falta mencionar que los obstáculos son enormes y que las posibilidades de desarrollar una conciencia de la biosfera no son en absoluto seguras.

Hablar el mismo idioma

La posibilidad de que logremos alcanzar alguna forma de conciencia de la biosfera en este siglo y en el curso vital de las generaciones actuales se ve considerablemente reforzada por otro poderoso fenómeno que está extendiéndose por todo el mundo. La especie humana está empezando a hablar un idioma común que abre la posibilidad de ampliar considerablemente las relaciones e interdependencias humanas, estableciendo

complejas redes sociales y económicas, y fomentando una mayor individualización e integración de la vida humana en la escena global.

En los últimos cincuenta años, el inglés se ha convertido en el idioma de las comunicaciones globales; en la actualidad lo hablan más de 1.500 millones de personas (una cuarta parte de la especie humana); se estima que más de la mitad de los seres humanos podrá mantener una conversación en inglés a mediados de siglo. La globalización de la lengua inglesa ofrece el contexto para una ampliación exponencial de la conciencia empática.[53]

Existen diversas razones por las que el inglés se está convirtiendo en un idioma universal. Para empezar, Estados Unidos lleva tiempo siendo la capital mediática del mundo. A mediados de la década de 1990, la industria cinematográfica estadounidense controlaba el 85 % del mercado mundial.[54] Las películas de Hollywood han entretenido a generaciones enteras en todo el mundo; como resultado de ello, los aficionados han ido aprendiendo inglés aquí y allá en las salas de cine. La televisión estadounidense (especialmente las comedias de situación, los programas de acción y las series dramáticas) llevan emitiéndose en el resto del mundo durante casi medio siglo, y en muchos países lo hacen en versión original.

Además, Estados Unidos ha dominado el sector de la música popular y de la industria discográfica también durante casi medio siglo. La mayoría de las compañías discográficas más importantes se originaron en Estados Unidos.[55] David Crystal, en su obra *English As a Global Language*, subraya que prácticamente todos los grandes grupos del pop de la mitad del siglo pasado proceden de dos países angloparlantes: Estados Unidos y Gran Bretaña. Muchos jóvenes del mundo entero han aprendido el idioma escuchando a Bill Haley & The Comets, Elvis Presley, The Beatles y The Rolling Stones.[56] Según una encuesta realizada en 1990 para *The Penguin Encyclopedia of Popular Music*, el 99 % de los grupos de música pop cantan únicamente o fundamentalmente en inglés, así como el 95 % de los solistas.[57]

Crystal señala que el inglés es el idioma universal de las señales que se utilizan en destinos turísticos y se emplea en un número cada vez mayor de centros comerciales orientados al comercio turístico. Además, se usa en los manuales de instrucciones que acompañan a la mayoría de los productos. Tradicionalmente, el inglés se ha utilizado como idioma internacional para el tráfico marítimo y aéreo, lo que se ha conocido respectivamente con los nombres de «jerga marítima» (*seaspeak*) y «jerga aérea» (*airspeak*). Las instrucciones de seguridad en los

vuelos internacionales y en los viajes por mar, así como las indicaciones de emergencia en hoteles y espacios públicos se escriben cada vez con más frecuencia en inglés.[58] Ya en 1980, más del 85 % de los artículos profesionales publicados en los campos de la biología y la física se redactaban en inglés, así como el 73 % de los artículos médicos, el 69 % de los matemáticos y el 67 % de los químicos.[59]

El inglés se ha convertido además en el idioma de instrucción aceptado en universidades y centros de educación superior en multitud de países de habla no inglesa, especialmente en los currículos de ciencias experimentales y ciencias empresariales.[60]

Por último, y quizá lo más destacable, se ha convertido en el idioma universal de Internet, medio clave de la era global. Aproximadamente el 80 % de toda la información del mundo almacenada en formato electrónico está en inglés.[61]

Las barreras idiomáticas siempre han sido un impedimento para la ampliación de la conciencia empática. Naturalmente, es posible comprender parcialmente los sentimientos que otra persona expresa a través de su mirada, del lenguaje corporal y del tono de voz. Sentimientos como la vergüenza, la humillación, la frustración, la tristeza, el miedo, la ansiedad y la alegría pueden interpretarse superando las barreras idiomáticas y desencadenar una reacción empática.

Pero la capacidad de comprender en profundidad el sufrimiento de otro, tanto emocional como cognitivamente, mejora notablemente cuando existe un reconocimiento idiomático. La capacidad de «escuchar» y de «oír» las historias de los demás amplifica y clarifica sus expresiones faciales, su lenguaje corporal, sus gestos y su tono de voz, haciendo más probable el establecimiento de una conexión empática con ellos. El lenguaje se forma a partir de metáforas que encierran sentimientos pasados, emociones y experiencias. Cuando escuchamos a otra persona utilizar ciertas palabras para describir su situación, sus palabras desencadenan recuerdos parecidos en la experiencia del observador y dan rienda suelta a una respuesta empática plena.

A su vez, la incapacidad a la hora de transmitir de forma comprensible a otra persona las condiciones propias, las necesidades o el sufrimiento suele acarrear frustración para ambas partes. La razón es que la necesidad básica de gozar del reconocimiento ajeno está íntimamente vinculada a la capacidad de ser escuchado y comprendido. Cuando una persona percibe que no es escuchada o que los demás no la comprenden, con frecuencia se enfada. No se siente valorada.

Conocer a un individuo en profundidad es conocer cómo se siente y qué piensa de su vida y de las relaciones con el mundo que lo rodea. Es conocer su historia singular. Cuando cada vez más seres humanos pueden comunicarse entre sí en un idioma universal, el potencial para la conciencia empárica se amplía de forma considerable. Al igual que ocurre con la eliminación parcial de las barreras económicas, sociales y políticas, la eliminación de las barreras idiomáticas acerca a la especie humana en una serie de interdependencias mayores y de contextos compartidos, convirtiendo la empatia en algo potencialmente universal y la conciencia de la biosfera en algo más alcanzable.

Aun cuando los fenómenos brevemente descritos anteriormente son verdaderamente formidables y ciertamente no tienen precedentes en la historia humana, ¿se correlacionan con las pruebas que sugieren que se ha producido un salto cualitativo en la extensión de la empatia? ¿Está la empatía globalizándose también en el siglo XXI?

Tendencias empáticas globales

Durante las primarias previas a la elección presidencial estadounidense del año 2008, ocurrió algo curioso. Tradicionalmente, las encuestas de opinión preguntaban a los votantes quién sería el líder más fuerte, el mejor comandante en jefe, la persona más capacitada para mejorar el estado de la economía y otras cuestiones por el estilo. En 2008 se formuló una nueva pregunta: se inquirió a los votantes demócratas qué atributo consideraban más importante en un candidato presidencial; una mayoría de encuestados eligió «la empatia» frente a «la posibilidad de que sea el ganador de las elecciones».[62] La sorpresa fue que la introducción de la empatía no provocó ni un ápice de sorpresa entre los expertos en política. Aparentemente, políticos, encuestadores y opinión pública en general consideraron que la pregunta era legítima y altamente relevante a la hora de decidir cuál era el mejor candidato para liderar la nación más poderosa del mundo. Resulta difícil imaginar que una pregunta como ésta se hubiera formulado en la carrera presidencial de 1952 que enfrentó a Dwight D. Eisenhower y Adlai Stevenson.

La pregunta relativa a la empatia en la encuesta presidencial refleja un cambio en los valores humanos que ha tenido lugar en el transcurso de los últimos cincuenta años en todo el mundo. Gran parte de ese cambio se ha narrado y registrado en encuestas de opinión públicas de

alcance global. Entre los estudios más detallados se encuentra el *World Values Survey,* que elabora Ronald Inglehart y su equipo de la Universidad de Michigan. Este grupo de investigadores comenzó en 1981 a realizar un seguimiento de los cambios de opinión en ochenta países que representan al 85 % de la población mundial. La encuesta más reciente se llevó a cabo en 2005. En el transcurso del cuarto de siglo en el que se han venido realizando, Inglehart y sus colegas han asistido a una transformación de la conciencia humana sin parangón en ninguna otra época de la historia humana. Las mejoras en las condiciones de vida, consecuencia del desarrollo industrial, han hecho tambalear los cimientos del punto de vista patriarcal tradicional que ha caracterizado gran parte de la historia.

La Revolución Industrial espoleó la escolarización pública y la alfabetización masiva, que prepararon a los individuos para la adquisición de las destrezas profesionales, técnicas y vocacionales exigidas por la nueva economía. Estas nuevas destrezas industriales han liberado a millones de individuos de sus antiguos vínculos comunales, permitiéndoles contratar su propia mano de obra y ser más independientes. La creciente diferenciación de destrezas y la disponibilidad de mano de obra ha alimentado un nuevo sentimiento de libertad personal e individualidad.

A medida que los individuos en las sociedades en proceso de industrialización y urbanización se vuelven más productivos, acomodados e independientes, la orientación de sus valores pasa de los valores de supervivencia a valores materialistas y finalmente valores no materialistas relacionados con la expresión individual.

En las sociedades preindustriales, en las que la supervivencia era la
prioritaria, gobernaban regímenes sociales jerárquicos
voluntad colectiva prevalecía y la

y posteriormente al comercio experimental) y se van cubriendo las necesidades materiales básicas de las

personas, éstas comienzan a experimentar una transformación en la orientación de sus valores hacia consideraciones de índole no material, que se resumen en la noción de aspirar a una mejor «calidad de vida». Los estrechos vínculos comunitarios dan paso a vínculos asociativos más holgados.

Las tres etapas del progreso —de los valores tradicionales a los materialistas racionales, y de ahí a valores basados en la «autoexpresión» y la calidad de vida— reflejan los cambios que se producen en la conciencia y que acompañan la transición desde las sociedades agrícolas a las economías de la Primera y la Segunda Revolución Industrial. La diferencia en la orientación de los valores entre esras tres etapas de la conciencia es extraordinaria. En una de las encuestas mundiales de opinión se formuló una serie de preguntas para saber con certeza si los valores de los participantes guardaban relación con [los] tradicionales o eran laicos y racionalistas. Si respondían «sí» a las preguntas, se los clasificaba como tradicionalistas; si respondían «no», se los categorizaba como laicos y racionalistas. A los encuestados se les preguntó si estaban de acuerdo con las siguientes afirmaciones:

Expresar las preferencias propias es claramente más importante que comprender las preferencias ajenas.
Que una mujer gane más dinero que su marido, es prácticamente garantía de que surgirán los problemas.
Uno siempre debe amar y respetar a sus padres, independientemente de cómo se comporten.
El encuestado es relativamente favorable a que el Ejército gobierne el país.
El encuestado está a favor de tener un número relativamente elevado de hijos.[63]

Una segunda encuesta contrastaba los valores de supervivencia con los valores de autoexpresión. Si el encuestado respondía «sí», se identificaba con los primeros. Si respondía «no», con los segundos:

La tolerancia y el respeto por los demás no son las cosas más importantes que deben enseñarse a los niños.
El ocio no es muy importante en la vida.
Los amigos no son muy importantes en la vida.
Contar con un líder fuerte que no tenga que preocuparse por el Parlamento o unas elecciones es una buena fórmula de gobierno.

La democracia no es necesariamente la mejor forma de gobierno.
El encuestado se opone al envío de ayuda económica a los países más pobres.[64]

Como cabría esperar, en las sociedades más pobres y preindustriales, los valores tradicionales de supervivencia se imponen, y la filiación religiosa y los vínculos familiares desempeñan un papel central en la organización de la vida social.

Más interesante aún es la rápida transformación de los valores racionales y materiales en otros, basados en la expresión individual y la calidad de vida que se ha producido en menos de cuarenta años en las naciones industrializadas más desarrolladas.

En 1971, los materialistas superaban a los posmaterialistas cuatro a uno en las seis naciones occidentales para las que los investigadores disponían de datos. En 2005, los posmaterialistas igualaban en número a los materialistas en esos seis países, en un impresionante giro en las actitudes en menos de dos generaciones.[65]

Los habitantes de las sociedades basadas en la supervivencia enfatizan la seguridad económica y física. La vida se organiza de acuerdo con una estricta cadena autoritaria de mando que se extiende desde la autoridad masculina incondicional, pasando por la esposa y los hijos, y la autoridad estatal incondicional sobre todos sus súbditos, hasta la inquebrantable devoción a los mandamientos divinos. Las sociedades tradicionales, en peligro por las dificultades e inseguridades económicas, tienden a ser intolerantes con los extranjeros, las minorías étnicas y los gais, y son firmes defensoras de la superioridad masculina.[66] Sus habitantes son altamente religiosos y nacionalistas, creen en la mano firme de la autoridad estatal, enfatizan la conformidad y exhiben un bajo nivel de expresión individual. Dado que la expresión individual es mínima, la extensión empática es superficial y raras veces va más allá de los vínculos familiares y las relaciones de parentesco. Dado que la familia es la unidad económica básica (la palabra *economía* deriva del griego *oikos*, que quiere decir «hogar familiar»), se valora especialmente la reproducción. Más niños equivalen a más manos para trabajar y ofrecen más garantías para la supervivencia del grupo. Fomentar los intereses de la familia es esencial para asegurar la supervivencia de cada uno de sus miembros. Las formas de expresión personal que puedan ser incompatibles con la supervivencia familiar se tratan con dureza. En estas sociedades, donde el énfasis se pone en la supervivencia fami-

liar, no es ninguna sorpresa que el aborto, la homosexualidad y el divorcio sean inaceptables.[67]

En las sociedades racionalistas laicas, comprometidas con el despegue de la vida industrial, las jerarquías se reconfiguran alejándose del orden creado por Dios y se dirigen hacia las burocracias gubernamentales y corporativas. La gran cadena del ser es sustituida por la cadena de mando corporativa. La acumulación individual de riqueza libera a los individuos de las vicisitudes de la naturaleza y los dota de cierta seguridad económica. En el proceso, el individuo en tanto que ser que se posee a sí mismo comienza a emerger de la bruma comunal, pero sigue siendo depositario de realidades institucionales jerarquizadas. En cualquier caso, un nivel de expresión individual más desarrollado fomenta ciertos avances en la conciencia empática.

Las sociedades basadas en el conocimiento, gracias a su elevado grado de individualismo y expresión personal, muestran los niveles más altos de extensión empática. La individualidad conduce a mayores cotas de confianza y franqueza con los demás y a una mayor tolerancia hacia quienes son diferentes. Cuando uno se siente seguro consigo mismo y es más libre para controlar su propio destino, es probable que se muestre menos temeroso hacia los demás y es menos probable que considere una amenaza a cualquier persona situada fuera de su círculo inmediato de parientes. De hecho, la emancipación respecto de los estrechos vínculos comunales y el desarrollo de vínculos asociativos más débiles, pero también más amplios, expone al individuo a una red mucho más amplia de personas que, a su vez, contribuyen a reforzar el sentido de confianza en uno mismo y la franqueza, y ofrecen el contexto necesario para el desarrollo de una conciencia empática más amplia.

Después de seguir durante casi treinta años las actitudes y los valores públicos a lo largo y ancho del globo, Inglehart y sus colegas han llegado a ciertas conclusiones irrebatibles. En su opinión

> cuando la supervivencia es incierta, la diversidad cultural parece algo amenazador. Cuando no hay suficiente para apañárselas, los extranjeros son percibidos como peligrosos forasteros capaces de quitarnos el pan. La gente se aferra a los roles de género y a las normas sexuales tradicionales [...] en un intento por maximizar la previsibilidad en un mundo incierto. Inversamente, cuando la supervivencia comienza a darse por sentada, la diversidad étnica y cultural [...] se valora *de forma positiva* porque es interesante y estimulante.[68]

La conclusión más importante, según los investigadores, es que «la seguridad individual aumenta la empatía».[69]

Pero si tal y como sostienen Inglehart y sus colegas, una mayor seguridad económica alimenta la expresión empática, ¿no contradice su conclusión directamente lo que hemos aprendido anteriormente sobre la naturaleza de la condición humana? Si la necesidad de cariño, compañía y un sentido de pertenencia es el impulso humano más básico, ¿cómo es que las culturas tradicionales enfatizan la supervivencia material y parecen menos preparadas para extender la empatia a los demás?

La realidad es que en toda cultura, desde la más pobre de todas hasta la más rica, la necesidad de afecto, compañía y pertenencia es sumamente importante. He ahí la razón por la que todas las sociedades de la historia han elaborado complejos rituales para establecer vínculos de fraternidad y han utilizado el ostracismo y el destierro para castigar a los malhechores. La empatia existe en todas las culturas. La cuestión es hasta qué punto es amplia o limitada. En las sociedades basadas en la idea de supervivencia, los vínculos empáticos están menos desarrollados, son más escasos y se reservan para una categoría muy limitada de relaciones. En las culturas tradicionales, la extensión empática está tradicionalmente confinada a las relaciones entre padres e hijos, las relaciones entre hermanos u otros parientes cercanos, y las relaciones enrre la familia tribal en sentido amplio y los grupos a los que se pertenece. El vínculo comunal y la cadena jerárquica de autoridad dejan poco espacio para la ampliación de la conciencia empática en sentido lateral.

A medida que las revoluciones energética y de las comunicaciones establecen estructuras sociales cada vez más complejas y amplían el dominio humano sobre el tiempo y el espacio, las nuevas cosmologías sirven como marco general a la hora de ampliar los vínculos imaginativos de la empatía. La conciencia teológica permitía a los individuos identificarse con personas externas al grupo y anónimas, e incorporarlas a su círculo empático a través de la filiación religiosa: los judíos establecían vínculos empáticos con los judíos, los cristianos con los cristianos, los musulmanes con los musulmanes, etc. La conciencia ideológica amplió las fronteras empáticas geográficamente al Estado nación: los estadounidenses establecían vínculos empáticos con otros estadounidenses, los alemanes con los demás alemanes, los japoneses hacían lo propio con sus conciudadanos japoneses, etc. Así pues, en todas las culturas la empatía se extiende hasta las fronteras de su ámbito organizativo. Dentro de estos límites, la empatia existe, aunque solamente sea de forma limi-

tada. Fuera de las fronteras organizativas se encuentra la tierra de nadie, un lugar más allá de la imaginación empática.

La evidencia demuestra que estamos siendo testigos de la mayor oleada de extensión empática en toda la historia de la humanidad. Esta oleada, no obstante, está limitada a las poblaciones acomodadas de las naciones más desarrolladas y a los enclaves de clase media de los países en vías de desarrollo. Una vez más, el salto que tiene lugar en la conciencia empática es posible gracias a la expropiación de grandes cantidades de energía y de otros recursos del planeta, que permiten alcanzar el nivel de seguridad económica necesario para permitir a las personas pasar de una serie de valores de supervivencia a valores materialistas y, finalmente, a valores basados en la idea de la calidad de vida. El creciente bienestar económico dota a las personas de la seguridad que necesitan para confiar más en sus congéneres y ser más cuidadosos con el mundo material. Desafortunadamente, este salto en la conciencia empática se está produciendo a costa de la creciente corriente entrópica que está convirtiendo el planeta en un terreno yermo y empobreciendo todavía más a una gran proporción de la especie humana.

Las encuestas muestran que el 83 % de los países con un elevado nivel de ingresos ha realizado la transición hacia una cultura materialista, pero el 74 % de los países más pobres ha retrocedido hacia una cultura basada en valores de supervivencia. Así pues, mientras una minoría de los países y poblaciones del mundo es cada vez más cosmopolita en sus valores, la mayoría camina en dirección contraria.[70]

tas en un plan de acción cultural, económico y político que pueda dirigir, tanto a ellos como a sus comunidades, hacia un futuro más sostenible e igualitario a tiempo de evitar el abismo.

NO MÁS FORASTEROS

capacidad, así como diferentes grupos religiosos, étnicos y raciales, siguen considerándose diferentes. Eso está empezando a cambiar.

Las encuestas globales de los últimos cuarenta años muestran un giro histórico en el sentimiento hacia todos estos grupos. Sin embargo, con ningún otro colectivo ha sido este cambio de actitud más pronunciado que con el de las mujeres. Durante la mayor parte de la historia y hasta bien entrada la era industrial, las mujeres se consideraban propiedad. Cuando mi madre era pequeña, aún no se había concedido el derecho al voto a las mujeres en Estados Unidos.

Hoy en día, las distinciones de género se han reducido considerablemente en los países más ricos y el movimiento por los derechos de las mujeres se ha extendido al mundo en vías de desarrollo, donde comienza a ejercer su efecto sobre las relaciones tradicionales de género. Un mejor acceso a la educación, oportunidades laborales, mejores prácticas contraceptivas y una mayor exposición a los medios globales han contribuido a esta transformación de las actitudes.

Las sociedades más igualitarias del mundo en cuestiones de género son algunas de las más ricas: Finlandia, Suecia, Canadá y Alemania obtienen las posiciones más destacadas en el *ranking* de igualdad de género. Los países industrializados en vías de desarrollo, como Brasil y México, también muestran avances. Los países agrarios más pobres, con bajos salarios per cápita, incluidos Bangladesh, Nigeria y Marruecos, siguen siendo culturas patriarcales tradicionales.[71]

Pero incluso en estos países el movimiento en defensa de los derechos de las mujeres comienza a solidificarse, las actitudes están cambiando y puede observarse cierto progreso hacia la igualdad de género. En una encuesta de 2008 realizada en dieciséis naciones, «una inmensa mayoría de personas del mundo entero afirma que es importante que "las mujeres tengan plena igualdad de derechos comparadas con los hombres"». Un 86 % de la población adulta cree que la igualdad de las mujeres es importante y un 59 % considera que es «muy importante».[72] Lo sorprendente es el fuerte apoyo que los derechos de género reciben en las sociedades más pobres y tradicionales, resultado que parece contradecir la encuestas mundiales de valores, que muestran un escaso apoyo hacia la igualdad de género en dichas sociedades.

En la encuesta global más reciente, el apoyo de la opinión pública a la igualdad de género en los países desarrollados, aun cuando no es tan elevado como en las sociedades avanzadas más industrializadas, sigue siendo notable. En Indonesia, el 71 % de los encuestados afirma

que la igualdad de género es importante o muy importante; en China, el 76 %; en Turquía, el 80 %; en México, el 89 %. Incluso en naciones musulmanas tradicionales el apoyo hacia la igualdad de género es elevado. Una gran mayoría afirma que es importante en Irán (78 %), Azerbaiyán (85 %) y los territorios palestinos (93 %).[73]

Igualmente interesante es el hecho de que amplias mayorías en casi todos los países encuestados afirman que «las mujeres han obtenido una mayor igualdad de derechos comparadas con los hombres» en el transcurso de sus propias vidas.[74]

La encuesta Pew realizada en 2003 en cuarenta y cuatro países a partir de entrevistas con 38.000 personas muestra que en general las mujeres son algo más felices que los hombres en su vida y que tienden a sentirse más satisfechas que éstos con su progreso personal en los últimos años. En veintiséis de los cuarenta y cuatro países consultados (incluidas las sociedades más tradicionales, como Nigeria), más mujeres que hombres afirman estar mejor que cinco años antes.[75]

En catorce países donde los musulmanes son mayoría o bien conforman una minoría considerable de la población, la encuesta Pew preguntó tanto a mujeres como a hombres su opinión sobre la democracia. Los países con un predominio de población musulmana son Pakistán, Turquía, Jordania, el Líbano, Indonesia, Bangladesh, Mali, Senegal, Uzbekistán, la Autoridad Palestina, Marruecos y Kuwait. También se entrevistó a las poblaciones musulmanas minoritarias de Ghana, Costa de Marfil, Nigeria, Tanzania y Uganda. Los resultados mostraban que un gran número de personas de ambos géneros afirmaban que la democracia podría funcionar en sus países. En seis de ellos, la mayoría afirmó que era «muy importante poder vivir en un país en el que puedes decir libremente lo que piensas y criticar al gobierno, tener libertad de prensa y unas elecciones libres y honestas». Según el estudio Pew, tanto hombres como mujeres «tienen puntos de vista prácticamente idénticos sobre estas libertades clave».[76]

Sin embargo, mujeres y hombres difieren en la cuestión de si a las primeras debe permitírseles trabajar fuera de casa.[77] En Bangladesh un 57 % de las mujeres está completamente de acuerdo con esta afirmación y solamente un 36 % de los hombres. En Pakistán, están de acuerdo un 41 % de las mujeres y sólo un 24 % de los hombres.[78]

Pese a todo, en las sociedades más tradicionales existe una clara tendencia hacia una mayor igualdad de género. No exageramos al enfatizar la importancia de este giro global en las actitudes relativas al gé-

nero, que representa una ruptura radical de las creencias y actitudes patriarcales que han bloqueado el reconocimiento de las mujeres como seres humanos de pleno derecho durante miles de años. Este cambio en todo lo relacionado con el género se ha producido en menos de un siglo en las naciones industrializadas y está ahora teniendo lugar en los países más pobres del mundo. La afirmación de las mujeres como seres dotados de una autoestima idéntica a la de los hombres amplía el potencial de conciencia empática para incluir a la mitad de la especie humana por primera vez en la historia «escrita».

Las actitudes hacia la homosexualidad también se han transformado notablemente en décadas recientes. El estreno del largometraje *Brokeback Mountain*, que retrata a dos vaqueros en el papel de atormentados amantes, habría sido inconcebible hace veinticinco años. Si bien hoy en día la película podría ofender e incluso parecer repulsiva a muchos espectadores tanto en países desarrollados como en otros en vías de desarrollo, el hecho de que millones de espectadores del mundo entero la vieran y simpatizaran con el sufrimiento y la lucha de los dos amantes es algo extraordinario. El filme ocupa la octava posición en la recaudación de taquilla de dramas románticos de todos los tiempos.[79]

La imagen positiva de los gais en el cine y la televisión ha desempeñado un papel importante a la hora de exponer a la comunidad homosexual ante la opinión pública. La comedia televisiva estadounidense *Will & Grace* incluye a un homosexual en un papel estelar y durante ocho temporadas ha sido uno de los programas más célebres del país.[80]

Millones de estadounidenses se sorprendieron al enterarse de que una de las cómicas y presentadoras de televisión favoritas del país, Ellen DeGeneres, es lesbiana. Ellen «salió del armario» durante una aparición en el programa televisivo de Oprah Winfrey y más adelante en el papel que interpretaba en la ficción como Ellen Morgan, en la telecomedia *Ellen*. Aunque fue condenada por una pequeña minoría de fundamentalistas religiosos, una amplia mayoría de la opinión pública estadounidense aplaudió su decisión de reconocer su opción sexual y siguieron siendo sus leales fans. Su revelación, de carácter notoriamente público, inspiró a muchas otras personas de a pie a «salir del armario» y generó debates familiares con parientes gais en los hogares de todo el país.

Hace medio siglo, la mayoría de los estados del país aún contaba con leyes contra la sodomía que clasificaban los actos homosexuales como un acto delictivo. Hoy en día, la mayoría de los estadounidenses

consideran que estas leyes son atroces. Actualmente, casi la mitad (el 47 %) asegura que las relaciones homosexuales son moralmente aceptables.[81] Es más: el 89 % cree que los gais deberían disfrutar de los mismos derechos laborales que el resto.[82] Sobre la cuestión algo más controvertida de si debe permitirse a los gais enseñar en las escuelas, casi una mayoría de dos tercios (el 62 % de la población) está de acuerdo.[83]

Este cambio en las actitudes relativas a la homosexualidad se pone de manifiesto a la hora de debatir la legalización de los matrimonios o uniones civiles entre personas del mismo sexo. Posiblemente no exista ninguna otra cuestión más irritante ni que genere más debate en el espacio público, puesto que la familia heterosexual ha sido durante mucho tiempo el bastión de las sociedades tradicionales enraizadas en la conciencia teológica.

Vermont se convirtió en el primer estado de Estados Unidos en conceder a los homosexuales el derecho a formalizar sus uniones civiles en el año 2000. Desde entonces, algunos más han hecho lo mismo.[84] Aun cuando los estadounidenses se muestran divididos ante la cuestión, una encuesta de FOX News/Opinion Dynamics Poll de 2009 mostró que el 33 % de la población está a favor de los matrimonios gais, y que un 33 % adicional es favorable a las uniones civiles entre personas del mismo sexo.[85]

Canadá legalizó el matrimonio entre personas del mismo sexo en 2005,[86] y la opinión pública en la Unión Europea tiende a mostrar una gran tolerancia hacia éste. En Holanda, país que ha legalizado estos matrimonios, el 82 % de la opinión pública está a favor de tales uniones.[87] Las uniones civiles o el matrimonio entre personas del mismo sexo se han legalizado también en Suecia, el Reino Unido, Bélgica y España. La opinión pública en Europa central y del Este tiende a mostrarse menos favorables ante la propuesta.

Incluso en los países católicos más tradicionales de Sudamérica se están planteando propuestas legislativas tendentes al reconocimiento de las uniones entre personas del mismo sexo. Colombia se convirtió en 2007 en el primer país latinoamericano en promulgar una ley que reconocía tales uniones.[88]

Globalmente, existe una profunda división en lo relativo a las actitudes hacia la homosexualidad. Una encuesta de 2003 del Pew Research Center Poll sobre las actitudes en cuarenta y cuatro naciones demostró que la aceptación de la homosexualidad es más elevada en los países de Europa occidental. En una proporción de tres a uno, los europeos de

Francia, Italia, Gran Bretaña y Alemania afirmaron que «la sociedad debe aceptar la homosexualidad».[89] Sin embargo, las actitudes hacia ésta en las naciones más pobres de África y en los países musulmanes son abrumadoramente negativas.

Incluso en la polémica cuestión de si debe permitirse a los gais servir en el ejército, el 60 % de los estadounidenses se muestran a favor de dicha práctica.[90]

En todos los países del mundo se ha tratado durante mucho tiempo a las personas con alguna discapacidad como parias. En la Europa medieval era normal considerar que los enfermos mentales y hasta cierto punto las personas con alguna discapacidad física que sufrían ataques y otros movimientos musculares y corporales incontrolables, estaban poseídos por los demonios o por el diablo. Los discapacitados han sido tradicionalmente objeto de abusos y negligencias; a menudo, se los ha encerrado o apartado de la vista por miedo a que pudieran hacer daño o contaminar de algún modo a la opinión pública. Si bien con frecuencia se los trata con lástima, son considerados por regla general como algo menos que humano. Rara vez se los ha hecho merecedores de la misma consideración que uno podría tener por un ser humano «normal».

La situación de las personas con discapacidad siguió siendo la misma en la mayoría de los países hasta después de la Segunda Guerra Mundial e incluso durante la década de 1960. Dado que las personas con discapacidad estaban apartadas del resto de la sociedad, la mayor parte de la población tenía una experiencia de trato limitada con ellos y en consecuencia eran incapaces de desarrollar relaciones y crear vínculos empáticos. Si bien muchas familias tenían un pariente que sufría algún tipo de discapacidad, el estigma atribuido a su condición era una fuente de vergüenza y algo de lo que raramente se hablaba, especialmente con los vecinos y compañeros de trabajo.

Las actitudes hacia las personas con discapacidad, al igual que hacia las mujeres y los gais, han cambiado de forma espectacular en los últimos treinta años. Durante la década de 1970 dio comienzo un giro en la percepción pública, cuando padres y activistas con discapacidades comenzaron a reclamar que los estudiantes con discapacidades fueran incluidos en las aulas de los colegios públicos. Con anterioridad, prácticamente todos los niños con discapacidad en Estados Unidos y otros países desarrollados se educaban en colegios de educación especial «para discapacitados». Padres y educadores progresistas sostenían que

la separación estigmatizaba a sus hijos, al mantenerlos segregados del resto de niños y de una vida social normal. Es más: prolongar esta cuarentena suponía que los demás niños no tenían contacto con ellos y en consecuencia eran manos capaces de establecer vínculos de amistad y de empatia. Sostenían que la escolarización en educación especial perpetuaba los temores tradicionales relativos a las personas con discapacidad y las mantenía como grupo marginado.

Hoy en día, la mayor parte de los niños con discapacidad en Estados Unidos, Europa y otros lugares (salvo aquéllos gravemente impedidos) acuden a centros públicos, si bien también toman clases de educación especial durante la semana escolar. Inicialmente, a los maestros de educación especial les preocupaba que la exposición de niños con discapacidades al entorno escolar cotidiano aumentara el riesgo de burla, ridículo y acoso por parte de sus compañeros de clase. Sin embargo, estudios realizados con posterioridad han demostrado que si se prepara a los estudiantes con anterioridad y si los maestros sirven como modelo de comportamiento adecuado tanto para los niños con discapacidades como para aquéllos sin ellas, los recién llegados son por regla general bienvenidos y se integran en su grupo de compañeros.

Al igual que ocurre con la educación inclusiva, la legislación nacional diseñada para garantizar la igualdad de derechos y de acceso ha avanzado notablemente en el proceso de integración de las personas con discapacidades en la comunidad. Antaño encerradas, en la actualidad puede verse a personas con discapacidades en centros comerciales, cines, restaurantes y otros espacios públicos en muchos países. Más importante aún es el hecho de que la legislación que los protege contra la discriminación en el trabajo ha permitido la incorporación de muchas más personas con discapacidad en el mercado laboral.

La mezcla entre compañeros de trabajo con y sin discapacidades físicas ha contribuido enormemente a desterrar antiguos mitos y prejuicios. Cuando los trabajadores tienen la oportunidad de tener compañeros con alguna discapacidad, los conocen como seres humanos, con vidas y sensibilidades no muy distintas a las propias, y con las mismas vulnerabilidades, miedos, prejuicios, anhelos y aspiraciones que los demás. La interacción social posibilita la extensión del vínculo empático a la totalidad de un grupo de personas que antaño permanecían aisladas y a las que no se consideraba plenamente humanas.

Todo esto no ha ocurrido por casualidad. Al igual que ocurre con otros movimientos sociales de la historia reciente, los activistas con dis-

capacidad y las organizaciones a las que pertenecen obligaron a la opinión pública a prestar atención a su situación y a sus exigencias. Los grupos *marginales* son exactamente lo que el propio término indica: grupos que se mantienen ocultos a la vista y en los que, consecuentemente, no se piensa. Las minorías siempre son parcialmente invisibles para la mayoría. Aun cuando estén físicamente presentes y realicen tareas útiles, ni se les ve ni se les escucha íntimamente. Sus vidas son, en el mejor de los casos, una abstracción; en el peor, permanecen veladas y rara vez se piensa en ellas o se las convierte en objeto de reflexión. Recuerdo cuando los activistas con discapacidad tomaron las calles de Washington DC en sillas de ruedas, bloqueando las intersecciones y deteniendo el tráfico en hora punta en una protesta relacionada con la inaccesibilidad al transporte público y la escasez de pasos de cebra adaptados para sillas de ruedas y rampas en edificios públicos y otras áreas. Estas primeras manifestaciones sorprendieron a la opinión pública, que anteriormente nunca había reflexionado sobre la casi total ausencia de las personas con discapacidad física en los espacios públicos. Consiguieron llamar nuestra atención para después ganar nuestro apoyo y por último nuestro afecto y compañía. Su activismo cambió la ecuación social.

Una vez más, al igual que ocurrió con las actitudes cambiantes sobre la homosexualidad, la reelaboración de la narrativa sobre las personas con discapacidad con el fin de reflejar su humanidad compartida con los demás ha conseguido que la opinión pública esté mejor informada, sea más consciente y se muestre más atenta y dispuesta a imaginar las dificultades de las personas con discapacidad *como si* fueran propias, gracias a la destrucción de los estereotipos.

El cine y la televisión han desempeñado un papel importante a la hora de despertar la conciencia de la opinión pública sobre la situación de las personas con discapacidad. Hace más de veinte años acudí en un cine abarrotado a la proyección de la película *Máscara*, una historia real sobre un joven adolescente llamado Rocky Dennis, que sufría una deformidad facial masiva y vivía con su nada convencional madre (interpretada por Cher). El joven, objeto de las miradas ajenas, el ridículo y los prejuicios, hizo todo lo que estaba en su mano por superar su adversidad y dejar que su humanidad llegase a los demás. En una escena, se implica emocionalmente con una bella joven adolescente ciega, que únicamente «veía» su calidez y sensibilidad. Sin embargo, su amor se ve frustrado por los padres de la chica, a los que repele la apariencia del joven.

El joven muere a causa de su discapacidad, pero su humanidad ha tocado las vidas de muchos otros durante su breve estancia en la Tierra, dando lugar a profundos vínculos empáticos. También al final de la película la emoción embargó a la audiencia. Las lágrimas rodaban por las mejillas de cientos de espectadores, puestos en pie en una gran ovación. La historia desencadenó una respuesta empática y conmovió a todo el público.

Millones de personas en todo el mundo han visto otros grandes éxitos comerciales del cine, como *Rain Man* (sobre un hombre autista), *Forest Gump* (la historia de un hombre con un ligero retraso), *Hijos de un dios menor* (un largometraje sobre una escuela para sordos) y *Una mente maravillosa* (la biografía de John Forbes Nash, matemático galardonado con el Premio Nobel que sufre una esquizofrenia paranoide), películas que han contribuido a cambiar la opinión de la gente hacia las personas con discapacidad.

Los medios globales de comunicación se han convertido en una poderosa herramienta comunicativa para reescribir la narrativa de grupos antaño considerados «marginales» en términos positivos, abriendo nuevos canales de empatia para millones de personas.

El declive de la religión

El giro hacia una mayor tolerancia con los grupos marginales y la ampliación del vínculo empático a diversos «otros» está unido al creciente sentimiento de individualización y expresión personal, exteriorizado sobre el trasfondo de un mundo cada vez más interconectado e interdependiente. Una civilización compleja y estructurada globalmente, conformada por cientos de millones de individuos que interactúan en vastas redes asociativas (sociales, económicas y políticas) exige un sentido de la honestidad, un punto de vista exento de prejuicios, una apreciación de las diferencias culturales y un deseo de encontrar constantemente espacios en común entre las personas. La ampliación del vínculo empático es el pegamento social a la hora de establecer una red global de millones de seres humanos.

Probablemente no resulte sorprendente que en los países tecnológicamente más avanzados, donde existe un elevado nivel de expresión individual, la antigua conciencia teológica —con su énfasis en los estrictos códigos externos, los vínculos comunales y los mecanismos de

control y mando jerárquicamente organizados— sea cada vez menos influyente. Las jerarquías cada vez tienen menos sentido en un mundo conectado en red.

Las encuestas mundiales realizadas en el transcurso de los últimos treinta años muestran un sorprendente declive en la afiliación religiosa tradicional en la mayor parte de los países industrializados y tecnológicamente avanzados. Si el 44 % de la opinión pública acude a los servicios religiosos al menos una vez por semana en las sociedades agrarias, menos de una cuarta parte lo hace en los países industrializados, y tan sólo una quinta parte lo hace en las naciones postindustriales.[91] Igualmente, más de la mitad de la población reza con asiduidad en las sociedades agrícolas tradicionales, pero sólo un tercio lo hace en los países industriales y únicamente una cuarta parte en las naciones postindustriales.[92] Además, dos tercios de los habitantes de los países más pobres afirman que la religión es «muy importante», frente únicamente a un tercio en los países industrializados, y tan sólo una quinta parte de la población en los países postindustriales.[93]

Estados Unidos parece ser la única excepción a la tendencia que se observa en otros Estados altamente industrializados. Los valores religiosos tradicionales siguen manteniendo su fuerza entre los estadounidenses de mayor edad, pero experimentan un marcado declive entre las generaciones más jóvenes, lo que ha llevado a algunos analistas a sugerir que la juventud estadounidense está poniéndose a la par de sus coetáneos laicos en otros países.

Todas las encuestas mundiales de opinión muestran un declive de la religión entre las generaciones más jóvenes. Si bien la afiliación religiosa tradicional está en declive en la mayor parte de las sociedades tecnológicamente avanzadas, la espiritualidad va en aumento. La espiritualidad hace referencia a la búsqueda individual de significado en el esquema cósmico de la vida. El *World Values Survey* ha venido realizando un seguimiento del giro hacia la espiritualidad desde 1981. A los encuestados se les pregunta: «¿Con qué frecuencia reflexiona sobre el significado y propósito de la vida? ¿A menudo, a veces, nunca?». El porcentaje de los encuestados que responde «a menudo» ha crecido de forma significativa. En Canadá, un 37 % de los encuestados manifestaron que «a menudo» en 1981 y un 52 % lo hizo en 2001. En Italia, un 37 % respondió lo mismo en 1981 y un 50 % en 2001. Incluso en países con un nivel de desarrollo medio, las cifras van en aumento. En México, un 31 % respondió «a menudo» en 1981 y un 47 % en 2001; en

Sudáfrica, un 39 % en 1981 y un 54 % en 2001.[94] En Estados Unidos, aquellos que dijeron ser «espirituales, pero no religiosos» han aumentado en diez puntos porcentuales desde 1999. En 2006, el 40 % de los adultos estadounidenses se describieron como «espirituales, pero no religiosos».[95]

El auge de la espiritualidad y el declive de la religiosidad siguen de cerca el giro hacia un mayor sentido de la individualidad y la expresión personal. Las generaciones más jóvenes cada vez se sienten más incómodas con la idea de una lealtad incuestionable a los antiguos dogmas religiosos y prefieren pensar por sí mismas sobre sus propias travesías espirituales.

El paso de la religiosidad a la espiritualidad representa el derribo de las barreras que separan a los «verdaderos creyentes» de los «paganos». Es menos probable que millones de personas en busca del sentido de la vida se vean impedidas por los prejuicios religiosos tradicionales y una predisposición exclusivista, y que sean mucho más dadas a establecer vínculos de empatia con la búsqueda existencial de otras personas para encontrar un significado a sus vidas y dotar de propósito a sus existencias.

Pero antes de anunciar con demasiada presteza la era de Acuario, es importante tomar en consideración la realidad demográfica que atempera y probablemente incluso controla la nueva conciencia cosmopolita emergente. Existe un viejo dicho según el cual la demografía es el destino. Quizás éste sea el factor decisivo en la carrera hacia una conciencia de la biosfera.

Aun cuando sea posible demostrar la tendencia hacia unos mayores niveles de expresión individual, espiritualidad, cosmopolitismo, tolerancia hacia los demás y extensión del vínculo empático en cada una de las nuevas generaciones en las naciones industrializadas tecnológicamente avanzadas, son esos mismos países los que están experimentando un declive muy pronunciado en su tasa de fertilidad. Y sí bien las tasas de natalidad están descendiendo en todo el mundo, en los países industrializados avanzados lo hacen de forma más pronunciada. Las mujeres en estos países tienen una media de 1,8 hijos. En los países más pobres, tradicionales y religiosos, la media es de 2,8 hijos.[96]

Actualmente, cerca de 2.000 millones de personas viven en sociedades laicas; y unos 1.700 millones viven en sociedades religiosas más tradicionales. Pero allí donde los países laicos únicamente han experimentado un aumento de la población del 41 % en las tres décadas pa-

sadas, los países más pobres y tradicionales han experimentado un crecimiento del 82 %.[97] Las tendencias demográficas sugieren que, a menos que se produzca un giro significativo en las tasas de fertilidad tanto de las sociedades laicas como de las sociedades tradicionales en los años sucesivos, la población de las segundas superará a la de las primeras antes de mediados de siglo.

La variable clave radica en saber si las condiciones económicas de los países pobres pueden mejorarse al mismo tiempo que los países más ricos aprenden a reconvertir sus economías a un modelo más sostenible. Si ambos fenómenos tienen lugar, es probable que las tasas de natalidad se estabilicen. La mejora de las condiciones económicas en los países más pobres conduciría potencialmente a una mayor igualdad de género, si bien esto no es lo que ha ocurrido en varios de los países ricos productores de petróleo del golfo Pérsico. Las estadísticas demográficas muestran claramente que el firme avance hacia una forma de vida industrial abre nuevas oportunidades educativas para las mujeres y, con ello, mejores perspectivas laborales y una mayor independencia, todo lo cual se traduce en la decisión de tener menos hijos.

La globalización de la familia

En un mundo globalizado en el que están comenzando a caer toda clase de fronteras que separan a personas de orígenes diferentes, el último bastión en pie de la exclusividad (la familia) está experimentando los mismos cambios tumultuosos.

Las familias comienzan a reflejar el sentimiento de apertura y tolerancia que está floreciendo en escuelas, lugares de trabajo y la comunidad en general. La mayor exposición e interactividad con otros ámbitos de la vida diaria terminarán abriéndose paso hasta los espacios más íntimos y privados. Las nuevas identidades familiares son cada vez más plurirreligiosas, multiculturales y multirraciales; en un sentido muy real, se han convertido en diásporas en miniatura.

En la generación de mis abuelos se habría considerado un verdadero escándalo que un judío se casara con alguien que no profesara su misma religión. Estas uniones se veían con malos ojos y frecuentemente la pareja era rechazada por ambas familias. Hoy en día, entre los judíos de más de 55 años de edad, el 20 % de los casados tiene cónyuges no judíos. Entre los judíos del grupo de edad que va de los 35 a los 54

años, el 37 % tiene un cónyuge no judío, y en el caso de los menores de 35 años, el porcentaje de personas que contraen matrimonio con personas de otra religión ha alcanzado el 41 %.[98]

Los matrimonios interconfesionales entre protestantes y católicos también han aumentado enormemente. Estas uniones eran poco frecuentes antes de la década de 1960, especialmente en el sur de Estados Unidos, donde las fricciones entre baptistas sureños y católicos eran frecuentes y la discriminación de los segundos era algo común. Hoy en día, la mitad de los católicos se casa con personas de otra confesión.[99]

Incluso los matrimonios entre musulmanes y no musulmanes van en aumento en los países industrializados. Según la ley islámica, los hombres musulmanes pueden contraer matrimonio con mujeres judías o cristianas, puesto que son consideradas «gentes del Libro», es decir, miembros de las religiones abrahámicas. Según la Islamic Society of North America, los matrimonios interconfesionales representan ahora el 30 % de las ceremonias que se celebran en su centro.[100]

Según una encuesta realizada en Estados Unidos en 2001, el 22 % de todas las parejas casadas o registradas como parejas de hecho pertenecían a religiones distintas.[101]

Los matrimonios interétnicos también han crecido rápidamente, en consonancia con un mundo cada vez más abierto y globalizado. Por ejemplo, en Austria (una sociedad tradicionalmente aislada, a excepción de Viena), el 24 % de los matrimonios en 2002 contaba con un cónyuge extranjero. En Francia los matrimonios con extranjeros representaban casi un 14 % del total en 2001. En Suecia, el número de matrimonios con extranjeros llegó al 20 % en 2001.[102]

Alemania ofrece un buen ejemplo de estudio del tremendo cambio habido en los patrones matrimoniales. En 1960, en casi todos los matrimonios ambos contrayentes eran alemanes. Únicamente en uno de cada veinticinco matrimonios el cónyuge era ciudadano extranjero. En 1994, en uno de cada siete matrimonios uno o ambos contrayentes eran nacidos en el extranjero. Igualmente, en 1960 únicamente un 1,3 % de los nacidos tenían un padre o una madre extranjeros. En 1994, el 18,8 % de los nacidos tenía un padre, una madre o ambos nacidos en el extranjero.[103] Alemania, que tradicionalmente ha sido una cultura homogénea, es hoy en día una de las sociedades más multiculturales del mundo. La caída de los muros culturales y la mezcla de las identidades étnicas ha unido a personas pertenecientes a culturas antiguamente segregadas e incluso extrañas, reduciendo el espacio del «otro» a la más

íntima de todas las relaciones sociales: el clan familiar. Cuando esto ocurre, la conciencia empática tiene un terreno mucho mayor en el que expresarse.

Incluso en Japón, considerado durante mucho tiempo uno de los países más cerrados y endogámicos del mundo, uno de cada quince matrimonios realizados en 2004 contaba con un contrayente extranjero. La mayoría de los matrimonios se celebraron entre hombres japoneses y extranjeras, la mayoría de ellas de origen chino, filipino y coreano.[104]

En Estados Unidos, dos tercios de todos los hispanos con estudios universitarios contraen matrimonio con no hispanos.[105]

Quizás el último tabú en Estados Unidos en lo relativo a los matrimonios mixtos sea la unión entre una persona blanca y otra negra. En 1967, Hollywood estrenó el largometraje *Adivina quién viene esta noche*, una comedia sobre un hombre negro invitado a cenar en casa de la familia de su novia blanca... con la curiosidad de que la chica no había hecho saber a sus padres que su novio era negro. La película originó una controversia enorme. Ese mismo año, el Tribunal Supremo de Estados Unidos ilegalizó (en una decisión unánime) las leyes antimestizaje que prohibían los matrimonios interraciales. En diferentes períodos, hasta 41 Estados llegaron a contar con este tipo de leyes.[106]

Para comprender la importancia de la decisión del Tribunal, considérese el hecho de que apenas nueve años antes (en 1958) dos jóvenes negros de 7 y 9 años de edad fueron detenidos, condenados y sentenciados entre doce y catorce años de cárcel después de que una niña blanca besara a uno de ellos en el Estado de Carolina del Norte. El presidente Dwight D. Eisenhower intervino finalmente para conseguir su puesta en libertad.[107]

La transformación de la opinión pública sobre las relaciones entre blancos y negros es espectacular. En 1987, únicamente un 48 % afirmó estar de acuerdo con la siguiente afirmación: «Creo que es correcto que blancos y negros salgan juntos»; el 25 % de los estadounidenses afirmó «tener poco en común con personas de otras razas».[108] En 2003, el 77 % de los adultos afirmó que «está bien que blancos y negros salgan juntos».[109] Sobre la cuestión algo más problemática del matrimonio interracial, el giro ha sido todavía más pronunciado. En 1958, únicamente el 4 % de blancos aprobaba el matrimonio interracial con una persona negra. En 1997, el 67 % de los blancos aprobaba este tipo de uniones.[110]

Hoy en día, cerca de cuatro de cada diez estadounidenses han salido ocasionalmente con personas de diferentes razas y tres de cada diez dice haber mantenido una relación seria.[111]

La cuestión de las relaciones interraciales prácticamente no supone ningún problema entre los jóvenes nacidos después de 1976 (la cohorte demográfica de la generación Y). El 91 % de los nacidos en la generación Y considera aceptables las citas interraciales, frente al 50 % de la generación anterior.[112]

Esta transformación se refleja en el cambio habido en el número de matrimonios interraciales en Estados Unidos. En 1970, menos de un 1 % de todos los matrimonios estaban formados por cónyuges de razas diferentes. En 2000, el número de matrimonios interraciales había aumentado hasta el 5 %,[113] y en 2005 la cifra alcanzaba el 7 % de los 59 millones de parejas estadounidenses casadas.[114] A su vez, el 50 % de los asiáticos casados de menos de 35 años tiene un cónyuge de distinta raza.[115]

En 2008, la célebre reportera y entrevistadora de televisión Barbara Walters reveló en su autobiografía que en la década de 1970 había mantenido un *affaire* en secreto con un senador negro de Massachusetts, Edward Brooke. En aquel entonces, a Walters se le advirtió la inconveniencia de hacer pública la relación, por miedo a que la noticia generase una reacción negativa y dañara las carreras de ambos. Hoy en día, a nadie le preocuparía una relación así. Muchos estadounidenses destacados forman parte de matrimonios interraciales entre negros y blancos, incluido el líder de la lucha por los derechos civiles Julian Bond, la ex senadora Carol Moseley Braun, el ex secretario de Defensa William Cohen y el actor Robert De Niro.

Cada vez es más frecuente ver hijos de matrimonios interraciales: Barack Obama y Tiger Woods vienen rápidamente a la mente. En Estados Unidos, hay más de tres millones de niños fruto de relaciones interraciales.[116]

Los matrimonios entre distintas razas también amplían el vínculo empático hacia terrenos que habrían estado más allá de lo posible hace tan sólo treinta años. El sociólogo de la Universidad de Stanford Michael Rosenfeld afirma que «la brecha racial conforma una línea divisoria fundamental [...], pero cuando tienes al "otro" en tu propia familia, es muy difícil seguir pensando en él como el "otro"».[117] Más de uno de cada cinco estadounidenses (el 22 % de la población) asegura que uno de sus parientes cercanos está casado con una persona de diferente raza.[118] Cuando dos personas pertenecientes a diferentes razas

o incluso a distintos grupos étnicos contraen matrimonio, incluyen en su unión a todos los parientes, así como a los amigos y asociados de sus parientes. El círculo del «nosotros» se amplía, y se expone a un mayor número de personas a los demás. A medida que la población se vuelve cada vez más diversa cultural y racialmente, la esfera familiar se convierte en un espacio multicultural y multirracial, un terreno en común en el que descubrir la humanidad compartida con los demás.

La empatía hacia el resto de las especies

Se mire como se mire, el profundo cambio habido en las actitudes relativas a las mujeres, los homosexuales y las personas con discapacidad, así como el espectacular crecimiento de los patrones de noviazgo y matrimonio interconfesionales, interétnicos e interraciales es impresionante, además de una clara señal de que las fronteras tradicionales que separan a las personas comienzan a dar paso a una sensibilidad más cosmopolita y, con ello, a la ampliación de la conciencia empática a terrenos completamente novedosos.

No obstante, la ampliación de la conciencia empática no se detiene en el último confín de las consideraciones humanas. Ha surgido un movimiento con el potencial de ampliarla más allá de nuestra especie, para incluir al resto de seres vivos. La noción de reconocer a las demás criaturas es controvertida, considerada revolucionaria por algunos y absurda por otros. El ensanchamiento de la imaginación humana a la hora de considerar otras especies como a la propia ha obligado a abrir un profundo debate en todo el mundo sobre nuestra relación con el resto de seres que habitan el planeta.

La preocupación por el bienestar y la protección de los animales alcanzó la madurez en el siglo XIX, con la creación de las sociedades para la prevención de la crueldad contra los animales en Inglaterra y Estados Unidos. El movimiento ecologista moderno siguió los pasos a estas primeras reformas a comienzos del siglo XX. La protección de los hábitats naturales y la preservación de las especies fue parte integral del movimiento de la era progresista, conducente al establecimiento de medios más eficientes y racionales para la gestión de los recursos naturales. Incluso hoy en día, el movimiento ecologista dominante se guía en gran medida por su carácter utilitarista, centrado en el mantenimiento de una reserva adecuada de recursos naturales para el uso hu-

mano. Las prácticas de responsabilidad y conservación están diseñadas para garantizar una reserva de flora y fauna para las futuras necesidades del desarrollo humano.

Durante el siglo XIX y comienzos del siglo XX, el gobierno estadounidense justificó la creación de los grandes parques nacionales en Estados Unidos (Yellowstone, Yosemite, Acadia, Glacier) como medio para preservar los abundantes recursos naturales del país. Sin embargo, la lógica incluía además una sensibilidad estética: conservar la belleza y majestuosidad de los grandes monumentos naturales de Estados Unidos para el disfrute y recreación de sus habitantes.

El movimiento ecologista moderno, nacido a finales de la década de 1960 y oficialmente inaugurado con la celebración del Día de la Tierra en 1970, introdujo la idea de reconocer el valor intrínseco de cada especie, además de su valor utilitario. A partir de la década de 1970 en adelante se libraron batallas sobre la preservación de las especies en vías de extinción frente al desarrollo económico. La batalla para salvar al tristemente célebre búho manchado frente a la amenaza que representaba la tala rasa de la zona noroeste del Pacífico originó un debate de escala nacional sobre el valor de una única especie frente a la pérdida de miles de empleos de leñadores. Igualmente, la caza de la ballena, que amenaza con extinguir al mamífero marino más grande del planeta, ha enfrentado a los balleneros noruegos y japoneses con los ecologistas y ha alimentado una controversia global.

Pero por regla general, los debates medioambientales se han centrado en la cuestión de la interconexión entre las dinámicas de los ecosistemas y la necesidad de preservar los hábitats de las especies, con el fin de garantizar el correcto funcionamiento del conjunto. Incluso la discusión sobre los valores intrínsecos de cada especie guarda menos relación con su «derecho existencial a existir», que con el papel instrumental que desempeñan desde un punto de vista ecológico. Esto no quiere decir que el amor por la naturaleza no haya sido uno de los principales temas de motivación. La generación más reciente de ecologistas siente una profunda afinidad hacia la naturaleza (lo que E. O. Wilson

cionales de carácter utilitarista han ocupado una posición mucho más visible. Lo novedoso y revolucionario es la repentina y poderosa aparición del movimiento a favor de los derechos de los animales, prácticamente inexistente hace cuarenta años.

Mi esposa Carol Grunewald, una experimentada activista a favor de los derechos de los animales, sostiene la interesante idea de que, frente a las organizaciones ecologistas más convencionales (cuyo marco de referencia es más abstracto y afecta al bienestar de todas las especies) los defensores de los derechos de los animales parten de un profundo compromiso emocional que tiene por objeto aliviar el sufrimiento de seres individuales que, en su opinión, tienen el mismo derecho a existir y desarrollarse que nosotros. Si bien los activistas a favor de los derechos de los animales reconocen que los derechos del resto de criaturas difieren cuantitativa y cualitativamente de los derechos humanos, mantienen una firme creencia en la idea de que la travesía individual de tales criaturas no es menos importante ni menos significativa que la nuestra.

Durante mucho tiempo, ambos movimientos compartieron muy poco terreno en común y se comportaron como dos desconocidos que se cruzan en mitad de la noche. Incluso hoy en día interactúan poco entre sí, a pesar de que el movimiento a favor de los derechos de los animales está cada vez más implicado en cuestiones medioambientales más amplias, puesto que sus defensores son conscientes de que el sufrimiento de un animal concreto no puede divorciarse de las políticas macroambientales que afectan a su bienestar. Por su parte, los ecologistas han comenzado a otorgar cierto reconocimiento a los derechos de los animales de manera individual. Organizaciones internacionales, como Greenpeace, por ejemplo, participan en campañas contra la caza de ballenas y protestan contra el inhumano sacrificio de focas bebé en Canadá, que atestiguan el sufrimiento de los animales.

La brecha entre ecologistas y defensores de los derechos de los animales es un buen ejemplo que ilustra las diferencias existentes entre la antigua conciencia ecológica y su énfasis en la racionalidad, la utilidad y la eficiencia, y una creciente conciencia de la biosfera enraizada en la participación personal, la identificación emotiva y la extensión empática.

La afiliación emocional con los animales cuenta con una larga historia, pero fue en el siglo XX cuando el novedoso medio cinematográfico situó a millones de personas en íntima relación con los animales, si bien indirectamente. En 1946, la novela *El despertar*, publicada en 1938 y ganadora del Premio Pulitzer un año después, fue transformada en largometraje y proyectada ante una audiencia global.

La historia narra la amistad íntima entre un joven tosco de una región apartada y un cervatillo huérfano, y la cruel realidad de la super-

vivencia en la frontera, que obliga al muchacho a elegir entre la seguridad de su familia y la vida del cervatillo.

Millones de espectadores lloraron con empatia por el sufrimiento del muchacho y el destino de su compañero. Compartir estas experiencias colectivas en espacios públicos contribuyó a la legitimación de los recién hallados sentimientos de empatia hacia otras criaturas.

Las producciones de Walt Disney aprovecharon temas similares, especialmente en películas de animación como *Bambi*, que condicionaron a generaciones enteras de jóvenes para experimentar un vínculo empático con otros seres.

Los críticos sostienen que la sentimentalización y antropomorfización del vínculo entre humanos y animales no sólo mostraba una imagen incorrecta de otras criaturas, sino que además trivializaba la dura realidad que separaba ambos mundos: era la *disneyficación* de la naturaleza. ¡Cierto! Pero estos retratos cinematográficos despertaron también la imaginación empática de millones de jóvenes y de adultos para con el sufrimiento de otras criaturas, inaugurando un nuevo ámbito empático para la conciencia humana.

En última instancia y de forma retrospectiva, Disney estuvo más acertado en su retrato de los animales que muchos de los expertos científicos de la época, que creían que los animales eran poco más que mecanismos de estímulo-respuesta, encerrados en patrones de comportamiento instintivo, e incapaces de aprender mediante la experiencia o de experimentar ninguna clase de sentimientos.

En la década de 1990, un nuevo género de películas de animales (como por ejemplo *Babe, el cerdito valiente*) así como de canales de televisión como Animal Planet y programas célebres como *The Crocodile Hunter* despertaron la conexión biofílica de millones de personas.

El interés que los medios de comunicación muestran por los animales refleja la creciente exposición e interacción en tiempo real que los seres humanos tienen con otros animales como compañeros. Sólo en Estados Unidos, el sector de las mascotas ha crecido hasta convertirse en un negocio de 38.000 millones de dólares anuales.[119] El 63 % de las familias estadounidenses tiene un perro, un gato u otro acompañante no humano.[120] Según una encuesta reciente, en algo más del 69 % de las familias estadounidenses las mascotas (perros o gatos) duermen en la cama con sus acompañantes humanos todas las noches.[121]

La reconexión con los demás animales, tanto a través de los medios como en el hogar, no sólo ha hecho que las personas sean más cons-

cientes y sensibles hacia el sufrimiento de otras especies, sino que las ha hecho más activas en su defensa. Según la encuesta Gallup de 2008 relativa al trato dado a los animales, el 64 % de los encuestados se mostró a favor de aprobar leyes más estrictas relativas los animales de granja; el 38 % estaba a favor de «prohibir aquellos deportes que impliquen la competición entre animales, como por ejemplo las carreras equinas o de perros», y el 35 % se mostró favorable a prohibir «toda investigación médica con animales de laboratorio». En la cuestión más amplia de los derechos de los animales, el 25 % de los estadounidenses cree que «los animales merecen disfrutar exactamente del mismo derecho del que disfrutan las personas a vivir libres de sufrimiento y explotación», mientras el 72 % considera que «los animales merecen contar con algún tipo de protección frente a los daños y la explotación, pero considera adecuado utilizarlos en beneficio de los humanos».[122]

El sentimiento de protección de los derechos de los animales es incluso más elevado en la Unión Europea y ha conducido a la aprobación de una legislación sin precedentes. La Unión Europea cuenta con las leyes de protección de los animales de granja más estrictas del mundo y se ha convertido en la primera en promulgar una directiva por la cual «deben adoptarse medidas para la sustitución de los experimentos con animales por métodos alternativos».[123]

Pero no estamos únicamente ante ún fenómeno estadounidense o europeo: una encuesta realizada en 2005 en China, Corea del Sur y Vietnam, tradicionalmente consideradas como sociedades en las que los animales no reciben un trato tan correcto, reveló que el 90 % de la opinión pública cree que «tenemos la obligación moral de minimizar el sufrimiento» de los animales, y una amplia mayoría se mostró a favor de la promulgación de leyes que protejan a los animales.[124]

Debemos tener en cuenta que hace tan sólo cincuenta años, estas opiniones sobre los derechos de otras criaturas apenas existían en la conciencia pública. Si bien un pequeño porcentaje de estadounidenses se mostraba a favor de establecer un estándar mínimo para la protección del bienestar animal, la inmensa mayoría habría considerado una locura absoluta la idea de que los animales tienen sentimientos y derechos.

En los últimos años, las universidades de Pensilvania, Stanford y Duke, así como otras ochenta y ocho facultades de Derecho en Estados Unidos, ofrecen cursos sobre los derechos de los animales. La Unión Europea ha reconocido por ley que los animales son seres sensibles, dotados de sentimientos y conciencia. En 2002, Alemania se convirtió

en el primer país del mundo en garantizar los derechos de los animales en su Constitución. En 2008, el Parlamento español fue la primera asamblea nacional del mundo en redactar una ley que protege una serie de derechos legales limitados para los grandes simios: chimpancés, gorilas, bonobos y orangutanes.[125]

Un estudio realizado por la Kansas State University para medir la empatia de los niños demostró que aquellos que mantienen vínculos estrechos con una mascota y que demuestran un mayor nivel de empatia hacia los animales obtienen mejores resultados en la medición de la empatia para con otros niños. Los investigadores llegaron a la conclusión de que los niños que habían tenido contacto con animales a edades tempranas y a los que se los había hecho parcialmente responsables de su cuidado tenían más probabilidades de desarrollar comportamientos prosociales con sus compañeros.

Los terapeutas recetan cada vez más la presencia de animales de compañía para ayudar a despertar la conciencia empática en niños con problemas. Los reformatorios juveniles han inaugurado programas en colaboración con las protectoras locales para permitir a los jóvenes recluidos que ayuden con el entrenamiento de perros sin hogar y los preparen para la adopción. El desarrollo de un vínculo estrecho con los animales permite a los jóvenes (especialmente a los chicos) expresar ternura y cariño, y ampliar la empatia por vías que se considerarían inadecuadas entre sus compañeros de la calle. A veces, la recién descubierta expresión emocional representa la diferencia entre alejar a un joven de un comportamiento violento y agresivo y encaminarlo hacia un comportamiento más prosocial.[126]

La ampliación de la empatia hasta incluir a todos los seres vivos es un hito significativo para la especie humana. Aun cuando el movimiento a favor de los derechos de los animales esté en sus albores, es un posible precursor de la civilización de la empatia venidera.

Los seis grados de separación de la empatía global

¿Sería posible que el establecimiento de fuertes vínculos empáticos que unieran los terrenos de lo humano y lo animal (antaño tabú) se extendiera por todo el mundo y fuera ganando fuerza hasta llegar a una potencial transformación de la conciencia humana en apenas unas décadas? Hace apenas unos años, el mero hecho de sugerir esta posibili-

dad se habría topado con una reacción burlona o se habría desechado como pura fantasía. Aun cuando en este sentido los escépticos siguen siendo muy superiores en número a los optimistas (yo mismo no estoy seguro de en qué lado del debate me encuentro), los avances más recientes en el ámbito de las conexiones globales a través de Internet sugieren que «podría» ser posible imaginar un cambio paradigmático en el pensamiento humano que representase un punto de no retorno hacia la conciencia global en menos de una generación.

Los investigadores del ámbito de las tecnologías de la información que trabajan en el innovador campo de las redes sociales comienzan a plantear esta nueva posibilidad. Las redes sociales como MySpace y Facebook, las redes educativas como Wikipedia o las redes empresariales como Linux están empezando a aventurarse en lo que se conoce como la teoría del mundo pequeño. Sus descubrimientos tienen implicaciones asombrosas.

La teoría del mundo pequeño sostiene que únicamente existen «seis grados de separación» entre dos desconocidos cualquiera del planeta Tierra. Según sus hipótesis:

> Si a una persona le separa un grado de todas las personas que conoce y dos grados de cada una de las personas conocidas por las personas a las que conoce, entonces todos estamos aproximadamente a seis grados de separación de cada uno de los habitantes de la Tierra.[127]

En otras palabras: todas las personas vivas en la actualidad (6.800 millones de personas) podríamos estar conectadas por tan sólo seis conocidos, aproximadamente.

La teoría del mundo pequeño, que lleva ochenta años formando parte del folclore popular, nació de las meditaciones de un autor húngaro, Frigyes Karinthy, en un libro de relatos cortos titulado *Todo es diferente*, publicado en 1929. En uno de los relatos, titulado «Eslabones», Karinthy sugirió que el mundo estaba empequeñeciéndose debido a los avances tecnológicos en los viajes y las comunicaciones, que estaban reduciendo las distancias y la duración de los viajes y conectando a las personas en redes humanas más densas. Como resultado, los personajes de su relato opinaban que dos personas cualesquiera del mundo podían estar conectadas por medio de cinco conocidos, más o menos. Los personajes de la historia crean entonces un experimento para poner a prueba su hipótesis:

> Uno de nosotros sugirió llevar a cabo el siguiente experimento para demostrar que la población de la Tierra está ahora más cerca que nunca. Habría que seleccionar a una persona cualquiera de entre los mil quinientos millones de habitantes del planeta; cualquiera, en cualquier lugar. El que había propuesto el experimento apostó que, utilizando a no más de cinco individuos, uno de los cuales sería un conocido en persona, podría contactar con la persona seleccionada utilizando únicamente una red de conocidos.[128]

La especulación de Karinthy dio lugar a toda una industria investigadora de sociólogos, psicólogos y antropólogos dedicados al estudio de las redes sociales. Michael Gurevitch, en una tesis doctoral publicada en 1961 por el Massachusetts Institute of Technology (MIT), realizó un estudio empírico sobre las redes sociales. Un matemático austríaco, Manfred Kocher, utilizó los resultados de Gurevich para crear una extrapolación matemática de la teoría del mundo pequeño. Kocher llegó a la conclusión de que en un país con una población como la de Estados Unidos, sin restricciones sociales, «es prácticamente seguro que dos personas cualesquiera puedan contactar entre sí por medio, al menos, de otros dos intermediarios».[129]

El psicólogo estadounidense Stanley Milgram, de la City University of New York, junto con Jeffrey Travers de Harvard, continuaron el trabajo de Gurevich sobre la teoría de las «redes» en la década de 1960. Los estudios de Milgram sugerían que, al menos en Estados Unidos, las personas estaban conectadas por una media de poco más de cinco vínculos de amistad.[130] En 1978, Milgram publicó un artículo en *Psychology Today* que contribuyó a popularizar la cuestión.

La teoría de «los seis grados de separación» se convirtió en el tema central de novelas, películas y programas de televisión. El filme *Seis grados de separación*, estrenado en 1993, fue un éxito de taquilla; un largometraje más reciente, *Babel*, disfrutó de un éxito similar. La serie televisiva *Seis grados*, de la cadena estadounidense ABC, utilizó también esta hipótesis como contexto y argumento.

La teoría cayó en descrédito en círculos científicos y algunos críticos llegaron a ridiculizarla como una «leyenda urbana académica».[131] Pero la incredulidad se dio de bruces en 2007 con un estudio del experto en ciencias informáticas Jure Leskovec y el investigador de Microsoft Eric Horvitz, que utilizando mensajes instantáneos electrónicos extraídos de 30.000 millones de conversaciones mantenidas por 180 millones de per-

sonas de todo el mundo corroboraron finalmente la teoría del mundo pequeño de que únicamente existen 6,6 grados de separación entre dos desconocidos cualesquiera de la Tierra.[132] Eric Horvitz afirmó: «A mí me resultó bastante chocante. Lo que estamos viendo sugiere que podría existir una constante de conectividad social para la humanidad». Los investigadores concluyeron: «Que nosotros sepamos, se trata de la primera vez que se ha validado a escala planetaria la conocida teoría de los seis grados de separación de Travers y Milgram».[133]

Los resultados de las investigaciones siguen dando la razón a los investigadores de las tecnologías de la información, las comunicaciones y la teoría de las redes sociales, y sugieren que el fenómeno del mundo pequeño podría aprovecharse para congregar más rápidamente a la especie humana en las tareas de auxilio cuando se producen desastres naturales o con intenciones políticas o sociales. Horvitz vislumbra la posibilidad de que gracias a los motores de búsqueda de Internet y a las redes sociales «podrían crearse grandes grupos de personas capaces de movilizarse simplemente pulsando una tecla».[134]

De repente, la posibilidad de dar un salto rápido hacia la conciencia de la biosfera no parece tan imposible ni lejana. La creciente inclusión de las mujeres, los homosexuales, los discapacitados y otros grupos antaño marginales, incluidas otras especies, junto con la proliferación de los noviazgos y matrimonios pluriconfesionales, multiculturales y multirraciales, al tiempo que ya están ampliando la conciencia empática, podrían extenderse más rápidamente, hasta englobar a una franja mucho mayor de la especie humana en lo sucesivo, puesto que la nueva conciencia empática está surgiendo en esas mismas sociedades tecnológicamente más avanzadas y cada vez más interconectadas en un complejo global de asociaciones y redes culturales, sociales y económicas.

Las nuevas tecnologías de las comunicaciones y de la información posibilitan ahora la transición en tiempo real desde la teoría del mundo pequeño a la práctica del mundo pequeño. Las redes globales de comunicación nos permiten imaginar la posibilidad de un «efecto multiplicador empático» por el que cada nueva incursión compasiva que supere las barreras tradicionales que han separado a la especie humana entre sí y que nos han separado del resto de criaturas generase una oleada que afectase las vidas de muchas otras personas, englobando a toda la especie humana.

Aun cuando no esté a la vuelta de la esquina, la posibilidad de desarrollar una conciencia de la biosfera se encuentra ahora a tan sólo seis

grados de separación, lo que la convierte en algo mucho menos desalentador. Pero ¿llegaremos a tiempo para transformar radicalmente nuestros estilos de vida y economías hacia una relación más sostenible con la biosfera terrestre? El cambio climático parece estar acelerándose tan rápidamente como la conciencia de la biosfera, lo que pone en duda si seremos capaces de dar la vuelta a la esquina con la suficiente rapidez como para protegernos del impacto más extremo del calentamiento global.

Capítulo 12

EL ABISMO ENTRÓPICO PLANETARIO

En la primera mitad del siglo XXI estamos aproximándonos al ocaso de la era del petróleo. Su precio en los mercados globales sigue fluctuando frenéticamente, a la vez que su cenit se vislumbra ya en las décadas venideras. Mientras el petróleo, el carbón y el gas natural siguen proporcionando parte de la energía planetaria, existe un consenso cada vez mayor sobre el hecho de que estamos adentrándonos en un período crepuscular en el que el pleno coste de nuestra adicción a los combustibles fósiles comienza a representar un lastre para la economía mundial. Al mismo tiempo, el dramático auge en las emisiones de dióxido de carbono a partir de la quema de combustibles fósiles está elevando la temperatura de la Tierra y amenaza con desencadenar un cambio sin precedentes en el clima global, con terroríficas consecuencias para el futuro de la civilización humana y los ecosistemas terrestres.

Los crecientes costes de la energía procedente de combustibles fósiles y del deterioro del clima y la ecología terrestres son los principales factores que seguirán condicionando y limitando todas las decisiones económicas y políticas que adoptemos en el curso del próximo medio siglo. La pregunta de índole económica que todo país y todo sector industrial deberán formularse es cómo desarrollar una economía global y sostenible en las décadas del ocaso de un régimen energético cuyas crecientes limitaciones y deficiencias comienzan a superar lo que antaño fueron sus vastos beneficios potenciales.

La destrucción ecológica en plena expansión ya está precipitando una extraordinaria migración humana, y cada vez son más los refugiados medioambientales que huyen de áreas vulnerables en busca de comida, agua y nuevas formas de vida. Se estima que existen unos 25 millones de refugiados medioambientales, y se espera que esa cifra se convierta en un enjambre humano de 200 millones de desplazados, o más, a mitad de siglo, en la mayor oleada de migración masiva de seres humanos de la historia del mundo.[1]

En enero de 2007, el Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático de Naciones Unidas (IPCC) publicó su largamente esperado cuarto informe de síntesis. Dos mil quinientos científicos procedentes de diversas disciplinas y campos de la ciencia de más de ciento treinta naciones dedicaron varios años a realizar encuestas de campo, recopilar datos, crear modelos de simulación por ordenador y publicar estudios; todo ello culminó en la publicación del informe más amplio jamás realizado sobre el estado de la biosfera terrestre. El informe concluye que el calentamiento global inducido por los seres humanos afecta ya al propio clima y la química terrestres, y que representa una amenaza para los ecosistemas y especies de los que dependemos para nuestra supervivencia.

Según el IPCC, «la concentración de CO_2 en la atmósfera mundial aumentó, pasando de un valor preindustrial aproximadamente de 280 partes por millón (ppm) a 379 ppm en 2005». Las concentraciones de dióxido de carbono en la atmósfera terrestre «excedieron considerablemente el intervalo de valores naturales de los últimos 650.000 años», a partir del «análisis de núcleos de hielo acumulados durante miles de años» (de 180 a 300 ppm).[2]

La concentración atmosférica global de metano (un gas responsable del calentamiento global veintitrés veces más potente que el dióxido de carbono) «pasó de un valor preindustrial de aproximadamente 715 partes por cada mil millones (ppb) a [...] 1.774 ppb en 2005». Al igual que con el dióxido de carbono, la concentración de metano en la atmósfera terrestre «excede con mucho el intervalo natural de valores de los últimos 650.000 años».[3]

La concentración atmosférica global del óxido nitroso, el tercer gas responsable del calentamiento global, pasó de un valor preindustrial de 270 ppb a 319 ppb en 2005.[4] El óxido nitroso tiene un efecto sobre el calentamiento global aproximadamente trescientas veces superior al del dióxido de carbono.

En conjunto, estos tres gases responsables del calentamiento global se están concentrando cada vez más en la atmósfera terrestre y atrapan el calor creado por la radiación solar que incide sobre la Tierra, impidiendo su vuelta al espacio. El resultado es que la atmósfera terrestre se está calentando con gran rapidez. Once de los últimos doce años lideran la lista de los doce períodos más cálidos desde que comenzaron a mantenerse registros de temperatura en 1850.[5]

La factura entrópica de la era industrial

El calentamiento global es la factura entrópica de la Revolución Industrial. Hemos quemado enormes cantidades de carbón, petróleo y gas natural para impulsarnos hacia un estilo de vida industrial y urbano. La entropía del dióxido de carbono consumido obstruye ahora la atmósfera, impidiendo la salida del calor del planeta.

Los edificios son los responsables del consumo de la mayor parte de los combustibles basados en carbono, fundamentalmente en forma de electricidad. En Estados Unidos se consume aproximadamente el 36 % de la energía total y el 65 % de la electricidad, lo que da como resultado un 30 % de las emisiones de gas invernadero a la atmósfera.[6]

La era de los combustibles fósiles dio lugar también a la agricultura industrial e hizo posible un giro histórico hacia una dieta más generalizada basada en el consumo de carne procedente de ganado que se alimentaba con cereales. La cría moderna de animales de granja y especialmente de ganado vacuno produce enormes cantidades de metano, así como de dióxido de carbono y óxido nitroso, y es actualmente la segunda causa del calentamiento global, después del consumo energético de los edificios.[7]

Es comprensible que Rajendra Kumar Pachauri, el presidente del IPCC y uno de los galardonados con el Premio Nobel de la Paz en 2007, haya pedido a los consumidores de todo el mundo que reduzcan su consumo de carne como primer paso para hacer frente al calentamiento global.

Un informe de la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO) concluye que el ganado genera el 18 % de las emisiones de gas de efecto invernadero. Y no sólo en lo relacionado con el transporte: si bien el ganado (la mayor parte, vacuno) genera un 9 % del dióxido de carbono derivado de la actividad relacionada con los seres humanos, es el culpable de las emisiones de un porcentaje mucho mayor de los gases más potentes vinculados al calentamiento global. El ganado es responsable del 65 % de las emisiones de óxido nitroso relacionadas con los seres humanos. La mayor parte de las emisiones de óxido nitroso proceden del estiércol. El ganado emite además el 37 % de todo el metano inducido por los humanos.[8]

El IPCC estima que, de doblarse la concentración de dióxido de carbono en la atmósfera terrestre durante el siglo en curso, es probable que la superficie de la Tierra se caliente entre 2 y 4,5 grados centígra-

dos, si bien el incremento más probable será de tres grados. No obstante, los científicos avisan de que el aumento de la temperatura terrestre podría ser «sustancialmente más elevado» que esos 4,5 grados centígrados, según algunos de los modelos de predicción utilizados.[9]

Otros modelos del cambio climático auguran un futuro todavía más devastador. En el primer proyecto de computación distributiva para la creación de un modelo del cambio climático, el físico de la Universidad de Oxford Myles Allen, en colaboración con varias universidades británicas y el célebre Hadley Centre for Climate Prediction and Research, utilizaron noventa mil ordenadores personales para ejecutar más de dos mil simulaciones diferentes sobre el futuro del clima terrestre en el estudio de modelización del clima de mayor envergadura jamás realizado. Las simulaciones anteriores utilizando superordenadores nunca habían excedido las ciento veintiocho. Los resultados de este masivo estudio se publicaron en la revista *Nature* en 2005. Las conclusiones, aun siendo controvertidas, fueron «muy preocupantes». Si bien la mayor parte de escenarios de simulación dieron como resultado un aumento de la temperatura de 3,4 grados centígrados (aproximadamente el pronóstico medio predicho por el panel del IPCC), el peor escenario superaba con creces cualquier pronóstico anterior, con la predicción de un aumento de la temperatura de 11,5 grados centígrados antes del final de siglo.[10] Un aumento así de la temperatura supondría la extinción en la práctica de casi todas las formas de vida en la Tierra.

Pero incluso un aumento de las temperaturas de tres grados centígrados (que según algunos científicos es una predicción demasiado conservadora, teniendo en cuenta los efectos de una reacción positiva que aún deben anticiparse) nos devolvería a la temperatura que existía en la Tierra hace tres millones de años, durante el Plioceno. Aquél era un mundo muy diferente de nuestro mundo actual.

Más terrorífica aún resulta la estimación del grupo de expertos que juzga que el aumento de la temperatura entre 1,5 y 3,5 grados centígrados o más en menos de cien años amenaza con extinguir entre una quinta parte y hasta un 70 % de todas las especies catalogadas hasta el momento.[11] Para entender la magnitud de esta posibilidad, debemos tener en cuenta que han existido cinco oleadas de grandes extinciones biológicas en masa en los 3.800 millones de años durante los que la vida ha existido en el planeta Tierra, y que cada vez que ha habido una extinción masiva, se ha tardado aproximadamente 10 millones de años en recuperar la pérdida de la biodiversidad.[12]

En un sentido muy real, la especie humana aún no es capaz de comprender la enorme magnitud de los cambios que están teniendo lugar sobre la Tierra a medida que la temperatura del planeta sigue subiendo. Imaginemos que la zona central de Canadá tuviera el mismo clima que el Illinois actual, o que la ciudad de Nueva York tuviera el mismo clima que Miami Beach, en Florida. Aun cuando los grupos de población humana pudieran emigrar hacia el norte, plantas y animales no podrían migrar con la rapidez suficiente para mantenerse dentro de su rango de temperatura. Muchos ecosistemas, incapaces de adaptarse, morirían o serían sustituidos por nuevos regímenes.

Sir John Houghton, miembro del IPCC (1988-2002) y presidente de la Royal Commission on Environmental Pollution del Reino Unido (1992-1998) señala que los microorganismos, plantas y animales del mundo entero han evolucionado y se han adaptado a zonas climáticas específicas. Los cambios climáticos, afirma Houghton,

> alteran la idoneidad de una región para diferentes especies y modifican su competitividad dentro del ecosistema, de manera que incluso cambios relativamente pequeños en el clima conducirán, a largo plazo, a grandes cambios en la composición del mismo.[13]

Las alteraciones de la temperatura que Houghton tiene en mente se producirán en el transcurso de varios miles de años. Sin embargo, el calentamiento global amenaza con alterar las condiciones climáticas en menos de un siglo. «La mayoría de los ecosistemas no pueden responder o migrar con tanta rapidez», afirma Houghton. Cuando los ecosistemas y el clima no siguen el mismo compás, los primeros son más propensos a sufrir enfermedades, plagas y otros ataques.[14]

Dado que los árboles, en concreto, viven durante tanto tiempo y tardan tanto en reproducirse, los bosques son especialmente vulnerables a los trastornos, la desestabilización y la acronecrosis cuando la temperatura cambia rápidamente. Teniendo en cuenta que los árboles cubren una cuarta parte de la superficie terrestre del planeta y que son el hogar de la mayoría de las criaturas terrestres, cualquier cambio en la temperatura global tendría un efecto significativo sobre el resto de las especies terrestres.[15]

Un grupo de científicos que trabaja en Costa Rica desde hace dieciséis años ha registrado un continuo declive en la tasa de crecimiento de los árboles de la selva tropical, a medida que la temperatura de la su-

perficie han ido aumentando progresivamente. La investigadora Deborah A. Clark, de la Universidad de Misuri, afirma que «los árboles tropicales se ven sometidos a un estrés cada vez mayor debido a las temperaturas nocturnas, más elevadas».[16] Estas temperaturas nocturnas más elevadas obligan a los árboles a respirar más y a liberar más dióxido de carbono. Estos hallazgos preocupan a los científicos. Los investigadores dedicados al estudio de los efectos del aumento de las temperaturas sobre el decrecimiento de los árboles señalan que los bosques tropicales absorben hasta un tercio de todo el dióxido de carbono, «expulsado a la atmósfera mediante el proceso de fotosíntesis terrestre».[17] Si los árboles siguen expulsando cada vez más dióxido de carbono como resultado de un aumento en la respiración, modificando en efecto el equilibrio entre la toma y la liberación de dióxido de carbono, la cantidad de éste que se añadirá a la atmósfera aumentará significativamente la temperatura global por encima de las predicciones actuales.

Peter Cox, de la Oficina de Meteorología del Reino Unido en Bracknell, afirma que en las próximas décadas podríamos ser testigos de una acronecrosis masiva en el Amazonas como resultado del aumento de los niveles de estrés provocado por el calor y la liberación de miles de millones de toneladas de dióxido de carbono a la atmósfera. El virtual desplome y extinción del mayor sumidero terrestre de dióxido de carbono que nos queda en la Tierra, así como de otras masas boscosas del planeta, podría provocar una subida adicional de la temperatura de entre seis y ocho grados centígrados adicionales en el transcurso de un siglo, según John Mitchell (miembro también de la Oficina Meteorológica del Reino Unido).[18]

Según un informe al respecto de Naciones Unidas, el cambio climático afectará fundamentalmente al ciclo hidrológico de la Tierra. A su vez, los cambios en el ciclo hidrológico tendrán como consecuencia la amplia destrucción de los ecosistemas terrestres.

Más del 75 % de la superficie terrestre está cubierta de agua. Por esta razón, la Tierra se conoce muchas veces como «el planeta acuoso». Desafortunadamente, sólo un 2,5 % del total es agua dulce, y el 75 % está encerrado en glaciares y en los casquetes de hielo. Menos del 0,3 % del agua dulce está disponible en superficie, en forma de ríos y lagos.[19]

Si bien la falta de disponibilidad de agua dulce ha constituido frecuentemente un reto de escala regional en muchas partes del mundo,

llevando a la constricción e incluso al derrumbe de los ecosistemas locales y de los hábitats humanos que forman parte de los mismos, siempre se había dado por sentado que habría agua suficiente para mantener a nuestra especie (dos tercios de la masa corporal de los seres humanos se componen de agua). Ahora nos enfrentamos a la posibilidad real de que el ciclo hidrológico de la Tierra sufra enormes cambios de escala planetaria que podrían poner en peligro nuestra propia supervivencia.

El incremento de las temperaturas terrestres aumenta la evaporación, lo que a su vez libera cada vez más vapor de agua a la atmósfera. Según un informe de Naciones Unidas, cada aumento de un grado centígrado de la temperatura conduce a un incremento del 7 % en la capacidad de absorción de la humedad de la atmósfera. Este cambio en la capacidad de absorción de la humedad de la atmósfera afecta al ciclo hidrológico terrestre, especialmente en la «cantidad, frecuencia, intensidad, duración y tipo» de las precipitaciones. El efecto más importante del aumento del vapor de agua es «unas precipitaciones más intensas», pero también «una reducción en la duración y/o frecuencia de las mismas».[20] El resultado son inundaciones más agudas y sequías más prolongadas año tras año.

El calentamiento global inducido por la acción humana ya está empezando a tener consecuencias «en tiempo real» sobre el ciclo hidrológico terrestre, forzando cambios en las precipitaciones de temporada y dejando grandes porciones de la superficie terrestre cada vez más vulnerables a las sequías y la desertificación, al aumento de las inundaciones y a otro tipo de actividades de mayor intensidad relacionadas con el clima, incluidos los huracanes, tornados e incendios forestales.

La comunidad científica se muestra cada vez más alarmada por la aceleración del cambio climático. Lo cierto es que cada uno de los tres informes de síntesis anteriores de Naciones Unidas subestimó considerablemente la velocidad de los cambios que se están produciendo en los patrones climáticos de la Tierra y las consecuencias del aumento de las temperaturas para los ecosistemas.

Por ejemplo, el informe de síntesis anterior, publicado apenas seis años antes por Naciones Unidas en 2001, afirmaba que los grandes picos de nieve situados en las cordilleras de todo el mundo ya estaban empezando a derretirse. Sin embargo, en el último informe los científicos han señalado que la nieve y la cubierta de hielo en ciertas regiones retroceden con más rapidez de la anticipada.[21] En algunas zonas, se es-

tima que los glaciares perderán hasta un 60 % de su volumen antes del año 2050.[22]

Igualmente, el informe anterior mostraba la preocupación por el potencial aumento de la intensidad de los huracanes en el siglo XXII. Sin embargo, el informe de 2007 afirma que la intensidad de los huracanes ha aumentado en los últimos treinta años, y que cada vez más reciben la clasificación de huracán de categoría 4 y 5.[23] Un estudio publicado en 2005 en la revista *Science* afirma que el número de tormentas de categoría 4 y 5 se ha duplicado desde la década de 1970.[24]

Por último, y si bien el informe anterior reconocía que los casquetes polares del Ártico ya se están derritiendo, el informe de 2007 predice que grandes porciones del océano Ártico podrían tener un 75 % menos de cubierta helada en verano y estar abiertos al tráfico comercial antes de mediados de siglo.[25]

La razón por la que las proyecciones se han quedado cortas es que los actuales modelos de predicción del cambio climático no pueden anticipar todos los posibles bucles de retroalimentación positiva que podrían desencadenar un punto de no retorno en el conjunto de la biosfera, provocando a su vez un nuevo aumento de las temperaturas. Por ejemplo, si bien el último informe de Naciones Unidas menciona el derretimiento de permafrost en el Ártico siberiano y en las regiones subárticas, y señala algunas consecuencias potenciales, la posibilidad de que se desencadene un cambio cualitativo en el régimen de temperaturas de la Tierra como consecuencia de este derretimiento no se trata de forma exhaustiva. Recientes estudios de campo realizados en la región subártica siberiana, publicados en la revista *Nature*, sugieren la posibilidad de que se inicie un bucle de retroalimentación positiva que podría desencadenar la liberación catastrófica de dióxido de carbono y metano, acelerando el aumento de las temperaturas en la Tierra más allá del actual rango modelizado.[26]

Gran parte de la región subártica siberiana (una zona geográfica del tamaño de Francia y Alemania juntas) es una gran turbera congelada. Antes de la era glacial, esta zona estaba principalmente ocupada por pastizales llenos de vida. La llegada de los glaciares enterró la materia orgánica bajo el permafrost, donde ha permanecido desde entonces. Si bien la superficie de Siberia está en su mayor parte desierta, existe tanta materia orgánica enterrada bajo el permafrost como en todos los bosques tropicales del mundo.

Actualmente, debido al continuo ascenso de las temperaturas terrestres a causa de las emisiones de dióxido de carbono y de otros ga-

ses responsables del calentamiento global, el permafrost se está derritiendo, tanto en tierra como en las zonas cercanas a los lechos marinos. Si el deshielo del permafrost se observa en la presencia de oxígeno en la tierra, la descomposición de la materia orgánica conduce a la producción de dióxido de carbono. Si el permafrost se descongela en los lagos, en ausencia de oxígeno, la materia en descomposición libera metano a la atmósfera. Como ya hemos mencionado, el metano es el gas de efecto invernadero más potente, veintitrés veces superior al del dióxido de carbono.

Los investigadores comienzan a avisar de la posibilidad de que alcancemos un punto de no retorno en este siglo, cuando la emisión de dióxido de carbono y metano generen un incontrolable efecto de retroalimentación. Una vez se supere ese umbral, la temperatura terrestre podría aumentar espectacularmente en apenas unas décadas; si eso ocurriera, no hay ninguna medida que los seres humanos pudieran adoptar (ya fuera de naturaleza tecnológica o política) para detener el efecto de retroalimentación desatado.

La doctora Katey Walter, del Instituto de Biología Ártica de la Universidad de Alaska en Fairbanks, y su equipo de investigación, afirman en dos artículos publicados en la revista *Nature* en 2006 y en *The Philosophical Transactions of the Royal Society* en mayo de 2007 que el derretimiento del permafrost es una enorme «bomba de relojería» a punto de estallar.[27]

Los científicos señalan que en el pasado se han producido eventos similares, entre los períodos glaciar e interglaciar. En un preocupante informe publicado por la National Academy of Sciences de Estados Unidos en 2002, los científicos avisaron de que es posible que la tendencia del calentamiento global proyectada para los próximos cien años pudiera acelerarse de manera dramática sin previo aviso en apenas unos años, imponiendo un régimen climático cualitativamente nuevo que podría socavar los ecosistemas y asentamientos humanos en la Tierra a lo largo y ancho del planeta, dejando apenas tiempo para que plantas, animales y seres humanos se ajusten a dichos cambios. El nuevo régimen climático podría tener como resultado un cambio radical de los entornos terrestres, con efectos que se dejarían sentir miles de años después.

Los autores del estudio de la National Academy of Sciences señalan que los cambios abruptos del clima, cuyos efectos son duraderos, se han venido produciendo repetidamente en los últimos 100.000 años.

Por ejemplo, a finales del intervalo conocido como Dryas Reciente, hace unos 11.500 años,

> el clima global cambió radicalmente. En muchas regiones, lo hizo con una diferencia aproximada de entre un tercio y la mitad de la diferencia que separa a la edad glaciar de las condiciones modernas; gran parte de los cambios se sucedieron en un período muy pequeño de tiempo.[28]

Según este estudio, «los cambios climáticos abruptos tienen lugar cuando el sistema climático se ve forzado a traspasar un umbral determinado, desencadenando una transición a un nuevo estado a un ritmo determinado por el propio sistema climático, que se produce con más rapidez que la causa».[29] Es más: el registro paleoclimático muestra que «los cambios más dramáticos del clima se han producido cuando los factores que controlaban el sistema climático estaban cambiando».[30] Debido a que se espera que la actividad humana (especialmente el uso de los combustibles fósiles) doble el contenido de las emisiones de dióxido de carbono a la atmósfera en el siglo en curso, podrían darse las condiciones ideales para que tuviera lugar un cambio abrupto que afectase al clima global, posiblemente en apenas unos años. Según los autores del informe:

> Las tendencias actuales, junto con las predicciones para el próximo siglo, indican que las medias climáticas y los factores de variabilidad del clima alcanzarán niveles nunca vistos en los registros instrumentales o en la reciente historia geológica. Estas tendencias tienen el potencial de impulsar los sistemas climáticos a través de un umbral conducente a un nuevo estado del clima.[31]

Lo verdaderamente desconcertante es que apenas sería necesaria una pequeña desviación de las condiciones límite o una pequeña fluctuación aleatoria en alguna parte del sistema para «provocar cambios de mayor envergadura [...] cuando el sistema se encuentra cerca del umbral», afirma el comité de la National Academy of Sciences.[32]

Un cambio abrupto en el clima del estilo del ocurrido durante el intervalo Dryas Reciente podría resultar catastrófico para los ecosistemas y las especies del planeta. Durante ese período en concreto, por ejemplo, píceas, abetos y abedules americanos sufrieron una extinción masiva en el sur de Nueva Inglaterra en menos de cincuenta años. La «ex-

tinción de caballos, mastodontes, mamuts, tigres de diente de sable y muchos otros animales fue mayor en esa época que cualquier otra extinción que se hubiera producido en millones de años».[33]

El comité describe un escenario potencial de pesadilla, en el que una serie de eventos aleatorios podría llevar al clima a cruzar el umbral hacia un nuevo régimen climático, ocasionando una amplia destrucción y numerosos desastres. Los ecosistemas se derrumbarían repentinamente: bosques diezmados en incendios forestales y praderas que desaparecen y se convierten en grandes depósitos de polvo. La fauna y la flora podrían desaparecer, y enfermedades que se transmiten a través del agua, como el cólera, y otras vectoriales, como la malaria, el dengue y la fiebre amarilla, se propagarían de forma incontrolable más allá del rango de huéspedes y podrían amenazar la salud humana.

La National Academy of Sciences concluye su informe con un serio aviso:

> Basándonos en la inferencia del registro paleoclimático, es posible que el cambio proyectado ocurra no a través de una evolución gradual proporcional a las concentraciones de gases de efecto invernadero, sino a través de abruptos y persistentes cambios de régimen que afecten a las regiones subcontinentales u otras regiones de mayor tamaño [...]. Negar la probabilidad o subestimar la relevancia de cambios abruptos pasados podría tener un coste muy alto.[34]

El calentamiento global representa el lado oscuro del libro de cuentas de la era industrial. Durante los últimos cientos de años (especialmente en el siglo XX) los seres humanos han consumido cantidades masivas de «sol almacenado» en forma de carbón, petróleo y gas natural para producir la energía y los materiales que han hecho posible la forma de vida industrial. Esa energía consumida se ha acumulado en la atmósfera de la Tierra y ha comenzado a afectar negativamente el clima del planeta y el funcionamiento de muchos de sus ecosistemas.

El grupo de expertos del IPCC concluyó su evaluación con la advertencia urgente de que la civilización humana dispone de menos de diez años para empezar a diseñar un plan coherente, unificado y sistémico a largo plazo para reducir las emisiones responsables del calentamiento global.[35] De no hacerlo, el planeta se verá condenado a transitar por una ruta irreversible con efectos catastróficos para la civilización humana, nuestra especie y otras formas de vida sobre el planeta Tierra.

A pesar de la creciente preocupación respecto de los bucles de realimentación del calentamiento global y su impacto potencial sobre la biosfera, existe una categoría de variables de retroalimentación que no suele mencionarse en los modelos. Las crecientes dislocaciones resultantes del cambio climático ya suponen una amenaza sin precedentes para la seguridad de cientos de millones de personas y, muy pronto, para miles de millones. Un clima más severo, manifestado en forma de huracanes, inundaciones, sequías, incendios y el aumento de la temperatura tanto sobre la superficie terrestre como en los océanos, está avivando los conflictos regionales en todo el mundo. Los seres humanos pelean entre sí por conseguir agua, petróleo, tierra, minerales e incontables recursos esenciales para la supervivencia. Millones de refugiados cruzan las fronteras en un intento por mantenerse un paso por delante de los efectos de los precios de la energía y el cambio climático, provocando conflictos entre países vecinos.

La escasez y la dramática fluctuación del precio del petróleo en el mercado global están alimentado el descontento político y precipitando el estallido de conflictos armados y guerras civiles en tres continentes. Actualmente, un tercio de todas las guerras civiles que se están librando en el mundo tienen lugar en países productores de petróleo. A medida que nos acercamos al cenit del petróleo (es decir, el punto en el que habremos consumido la mitad del suministro de petróleo disponible en el mundo) y aceleramos el cambio climático, el impacto destructivo en tiempo real sobre los ecosistemas, las economías y los espacios sociales es un elemento que potencialmente puede avivar la violencia.

El Armagedón nuclear

Es probable que la desesperación humana alcance niveles nunca antes experimentados en nuestra historia sobre la Tierra. En este contexto, la proliferación de materiales nucleares y el acceso relativamente sencillo a patógenos genéticamente modificados son, si cabe, dos realidades mucho más aterradoras. Cada vez es más sencillo adquirir los conocimientos necesarios para construir una pequeña bomba nuclear o un patógeno genéticamente modificado. Las armas de destrucción masiva, que antaño eran el coto vedado de una élite, se están democratizando cada día que pasa. Un número creciente de expertos en materia de seguridad cree que ya no es posible mantener este tipo de arma-

mento fuera del alcance de gobiernos rebeldes, grupos terroristas o simplemente individuos enloquecidos. La tormenta perfecta, según algunos analistas políticos, es la confluencia y retroalimentación entre el aumento de los precios de la energía, la aceleración del cambio climático y la intensificación de los conflictos, a medida que una parte de la humanidad, cada vez más desesperada, lucha por sobrevivir en un planeta cada vez más inhóspito. De cualquier manera, podríamos anunciar nuestro trágico destino, ya sea a través del impacto del cambio climático o mediante la expansión de las armas de destrucción masiva. La situación actual y las tendencias proyectadas no resultan en absoluto tranquilizadoras.

El club nuclear ha crecido en los últimos años: nueve naciones disponen ahora de armas nucleares. Más inquietante aún es el hecho de que otros cuarenta países cuenten con los conocimientos técnicos necesarios y muchos de ellos dispongan del acceso al material preciso para construir una bomba.[36]

Últimamente, el peligro de que las armas nucleares se universalicen se ha tornado más real debido al renovado interés mostrado por muchas naciones del mundo en la construcción de reactores nucleares. Es otra de las oscuras ironías de nuestro tiempo que la industria nuclear, prácticamente moribunda, haya resucitado tras los pasos del cambio climático, dando un giro ingenioso, cuando no deshonesto. El *lobby* global pronuclear sostiene que, de entre todas las fuentes existentes de energía convencional, la nuclear es la única que no emite dióxido de carbono dañino y que, consecuentemente, puede subsanar la brecha y suministrar una mayor cantidad de energía a escala mundial, ayudando a mitigar el calentamiento global. Dejando a un lado el hecho de que las energías renovables (eólica, solar, geotérmica, de hidrógeno, biomasa y mareomotriz) pueden representar una mejor opción, es poco probable que la energía nuclear nos sea de mucha ayuda a la hora de hacer frente al calentamiento global, y sí que contribuya a aumentar la preocupación de que el mundo pueda dirigirse hacia una nueva carrera armamentística y a la inevitabilidad de una guerra nuclear.

Para que este tipo de energía tuviera tan siquiera un «impacto marginal» sobre el cambio climático, sería necesario que generara al menos un 20 % de la energía mundial. Esto exigiría sustituir las 443 plantas energéticas envejecidas actualmente en uso y construir 1.500 adicionales, hasta llegar a un total aproximado de dos 2.000 plantas nucleares, con un coste aproximado de cinco billones de dólares.[37] Para lograr es-

ta tarea hercúlea, tendríamos que comenzar a construir tres plantas de energía nuclear cada treinta días durante los próximos sesenta años, logro éste que incluso las compañías eléctricas y energéticas consideran una quimera.

La idea de construir cientos o incluso miles de plantas nucleares en una época de expansión de los conflictos regionales parece una chifladura. Por una parte, Estados Unidos, la Unión Europea y gran parte del mundo se muestran temerosos ante la mera posibilidad de que dos países (Irán y Corea del Norte) puedan conseguir uranio enriquecido para su programa de construcción de plantas nucleares energéticas y utilizar ese material para crear bombas atómicas. Por otra parte, los gobiernos de Estados Unidos, el Reino Unido, Francia y otros países se muestran ansiosos por ampliar el número de plantas nucleares para la producción de energía por todo el mundo, ubicándolas en los rincones más recónditos del planeta, lo que implica el tránsito de uranio y residuos nucleares por todas partes y su almacenamiento en instalaciones improvisadas, con frecuencia demasiado cerca de áreas urbanas densamente pobladas.

Las inquietudes relativas a la seguridad se tornan aún más polémicas a la luz de la posibilidad de utilizar la energía nuclear para enriquecer uranio y extraer plutonio a partir del combustible nuclear empleado. La idea de que el plutonio pueda llegar a manos de grupos terroristas y países «gamberros» provoca pavor entre los analistas de seguridad. Las plantas energéticas nucleares son el blanco preferido de los ataques terroristas. El 8 de noviembre de 2008 el Gobierno australiano arrestó a dieciocho terroristas islámicos que supuestamente estaban conspirando para hacer estallar la única planta nuclear de Australia. De haber conseguido su objetivo, el país habría experimentado su propia y devastadora versión de los catastróficos atentados del 11-S que paralizaron la ciudad de Nueva York.

El renovado interés en la energía nuclear ha desatado la «fiebre del uranio». Hace unos años, apenas existían una decena de compañías dedicadas a la prospección de uranio. Hoy en día, son cientos las que exploran la Tierra en busca de nuevos depósitos. Más preocupante aún es el hecho de que son más los Estados (incluidos Sudáfrica, Australia y Argentina) que se preparan para enriquecer uranio, y otras naciones están considerando la posibilidad de seguir su ejemplo.[38]

La inquietud ante la posibilidad de que la resurrección de la energía nuclear pudiera conducir a una nueva carrera armamentística nu-

clear llevó a la Agencia Internacional para la Energía Atómica (AIEA) a convocar con carácter de urgencia en el año 2006 una cumbre de líderes gubernamentales en la que se mantuvieron conversaciones sobre la imposición de restricciones más firmes sobre quién tendría permiso para producir combustible nuclear.

El ex senador estadounidense Sam Nunn, un prominente experto en la proliferación nuclear, lanzó una seria advertencia al señalar que «estos peligros revisten gran urgencia [...]. Nos encontramos en una carrera entre la cooperación y la catástrofe; en estos momentos, el resultado es incierto».[39]

El núcleo del problema reside en que no existe un cortafuegos absolutamente seguro que separe el uso del material nuclear siguiendo el principio de *Átomos para la paz* para generar electricidad, y el uso de ese mismo material y conocimientos para fabricar bombas nucleares. Los expertos en materia nuclear señalan que, a excepción de las tres primeras potencias nucleares, los demás miembros del club atómico llegaron a su posición a partir de la compilación de conocimientos del campo de la energía nuclear civil y enriqueciendo uranio más allá de los requisitos necesarios para la producción de energía en plantas nucleares o extrayendo plutonio a partir del combustible consumido en los reactores.[40]

Lo que más preocupa a los expertos en seguridad es la amplía difusión de los conocimientos relativos al montaje y la detonación de armas nucleares. W. J. Broad y D. E. Sanger resumieron el problema en un extenso artículo sobre la materia publicado en *The New York Times*, en el que señalaban:

> Tras varias décadas de investigación académica, desclasificación gubernamental, investigaciones abiertas sobre la metalurgia del uranio y el plutonio y el auge de Internet, gran parte de la información está a disposición de cualquiera.[41]

Kofi Annan, a la sazón secretario general de Naciones Unidas, supo transmitir el clima de pesimismo que se ha adueñado de los círculos favorables al desarme nuclear con el argumento de que «la comunidad internacional parece caminar como un sonámbulo» por la ruta de la proliferación nuclear, sin reflexionar en profundidad sobre la lógica y las consecuencias que acarrearía una resurrección de esta industria energética.[42]

La expansión de los mortíferos patógenos de diseño

La otra cara de vivir en una civilización cada vez más densa, interconectada y compleja es que el sistema en su totalidad es cada vez más vulnerable a sufrir una interrupción o devastación a gran escala. Estados Unidos sufrió esta realidad en carne propia en el año 2001, cuando varios sobres que contenían esporas de ántrax comenzaron a llegar a través del correo postal a individuos seleccionados de forma aparentemente aleatoria a lo largo y ancho del país. Seis personas murieron como consecuencia de estos ataques. Una nación asustada comenzó a cuestionarse si los nuevos agentes biológicos mortíferos representaban una amenaza grave contra la seguridad nacional de la misma magnitud que las armas nucleares. Gran parte de la preocupación se centraba alrededor de la floreciente revolución biotecnológica y la madurez de las tecnologías de ingeniería genética.

Los expertos señalan que al igual que la doctrina de *Átomos para la paz* tiene su lado oscuro en la fabricación de bombas nucleares, puede establecerse una analogía similar en el caso de la biotecnología. La misma base de datos de información y conocimientos sobre genética que se utiliza con intenciones comerciales (desde la modificación de las cosechas y los animales a la creación de nuevos tipos de vacunas y medicamentos) puede convertirse en un instrumento para la creación de patógenos genéticamente modificados algo más refinados, cuya letalidad compite potencialmente con la de las bombas nucleares.

Las armas genéticas de diseño reciben a menudo el nombre de «bombas nucleares de los pobres». Todo lo que se necesita es un laboratorio casero, que puede instalarse en cualquier sótano con tan sólo 10.000 dólares. La mayor parte de los patógenos más peligrosos del mundo pueden cultivarse o están disponibles a través de canales comerciales. También pueden conseguirse enzimas restrictivas y otros materiales biotecnológicos, con frecuencia sin tener que pasar ningún control de seguridad o con controles muy leves.

Las armas de «diseño» de ADN recombinante pueden crearse siguiendo diversos métodos. Por ejemplo, utilizando nuevos procesos biotecnológicos para programar genes en microorganismos infecciosos, de manera que aumente su resistencia a los antibióticos, su virulencia y su estabilidad medioambiental. Es posible insertar genes letales en microorganismos inocuos y producir agentes biológicos que el cuerpo reconozca como amigos y ante los que no oponga resistencia. Es factible,

incluso, insertar genes en organismos que afectan a las funciones reguladoras que controlan el humor, el comportamiento y la temperatura corporal. Los científicos aseguran que se podrían clonar toxinas selectivas para eliminar grupos raciales o étnicos específicos cuya constitución genotípica los predisponga a ciertas enfermedades. La ingeniería genética también puede utilizarse para destruir variantes específicas o especies de plantas y animales domésticos, si la intención es dañar la economía de un país.

La mayor parte de los gobiernos sostiene que el trabajo que llevan a cabo en el área de la guerra biológica es exclusivamente de naturaleza defensiva. Aun así, es un hecho ampliamente reconocido que resulta prácticamente imposible distinguir entre la investigación defensiva y la ofensiva en este campo, ya que para desarrollar vacunas (que no son sino versiones atenuadas de los patógenos) es necesario desarrollar los propios patógenos virulentos. En la edición de noviembre de 1983 del *Bulletin of Atomic Scientists*, Robert L. Sínsheimer, célebre biomédico y ex rector de la Universidad de California en Santa Cruz, señaló que, debido a la naturaleza de esta categoría concreta de experimentación, no existe una vía adecuada que permita distinguir los usos pacíficos de las toxinas mortíferas de los usos militares.

Hasta la década de 1980 no fue posible crear cultivos con éxito de patógenos mortíferos a escala industrial, lo que limitaba su impacto potencial. La revolución biotecnológica alteró la ecuación. En un informe redactado en 1986 por el Departamento de Defensa para el comité presupuestario del Congreso estadounidense, responsables del Pentágono señalaron:

> Actualmente es posible preparar, en cantidades industriales y tras un breve período de desarrollo, potentes toxinas que hasta ahora únicamente estaban disponibles en cantidades diminutas y únicamente después de un proceso que las aislara de inmensas cantidades de materiales biológicos. Este proceso consiste en la identificación de los genes, la codificación de la molécula deseada y la transferencia de la secuencia a un organismo receptivo que posteriormente se convierta en un organismo capaz de producir la sustancia. Los organismos recombinantes podrían entonces cultivarse en la escala deseada [...]. Grandes cantidades de compuestos, anteriormente disponibles únicamente en pequeñísimas cantidades, están disponibles con un coste relativamente bajo.[43]

¿Merecen los patógenos mortíferos clasificarse en el mismo nivel que las bombas nucleares como armas de destrucción masiva? Un estudio realizado por la Office of Technology Assessment estadounidense en 1993 llegó a la conclusión de que la liberación de apenas cien kilogramos de esporas de ántrax desde un avión que sobrevolase Washington, DC, podría acabar con la vida de hasta tres millones de personas.[44]

Preocupado por la posibilidad de que en el futuro se produzcan enfrentamientos bélicos biológicos, el gobierno estadounidense ha destinado casi 50.000 millones de dólares de los fondos federales a la construcción de nuevos «laboratorios de alta seguridad, la creación de nuevas vacunas y el almacenamiento de medicamentos».[45]

Tan sólo en Estados Unidos más de 14.000 trabajadores en más de cuatrocientos laboratorios tienen «permiso» para realizar experimentos con patógenos de interés militar. No se incluyen en esta cifra los miles de investigadores de los laboratorios comerciales y académicos que cuentan con los conocimientos adecuados para utilizar las tecnologías de la ingeniería genética que posibilitan la creación de armas genéticas de diseño.[46] Añádase a esta cifra los miles de estudiantes de doctorado que tienen acceso a los laboratorios, los materiales y el equipamiento universitario, y uno empieza a comprender por qué a las voces críticas les alarma la llamada «democratización del conocimiento biológico» y la posibilidad de crear una nueva generación de armas de destrucción masiva biológicamente manipuladas.

La capacidad de la tecnología nuclear y de la biotecnología para sembrar el caos en una sociedad global interdependiente aumenta cada instante que pasa. Naturalmente, podríamos intentar anticipar todas las posibles amenazas que se presentan en nuestra sociedad global, cada vez más compleja y vulnerable. Tal es la esperanza a la que nuestros líderes se aferran. El problema radica en que, mientras la complejidad de la economía global es visible, susceptible de ser conocida y en consecuencia vulnerable, las amenazas son mayoritariamente invisibles y tan variables en sus permutaciones como la imaginación de los atacantes. La única solución real pasa por redirigir radicalmente la conciencia humana a lo largo de este siglo de tal modo que nuestra especie pueda aprender a convivir en un planeta compartido.

Resulta difícil imaginar esta posibilidad, si bien no enteramente imposible. Primero, las buenas noticias: no cabe duda de que al menos

una parte significativa de la especie humana está comenzando a adoptar una conciencia global cosmopolita que amplía la empatía a terrenos humanos y animales más diversos. Ahora, las malas: la aparición de esta nueva sensibilidad global ha sido posible únicamente gracias a la creación de estructuras sociales más complejas, densas e interdependientes, que a su vez necesitan de un uso cada vez más intensivo de los combustibles y de otros fósiles para mantener su andamiaje, cadenas de suministro, logística y servicios. Cuanto mayor es el flujo energético y de recursos, mayor es la factura entrópica en forma de emisiones de gases responsables del calentamiento global y del cambio climático. El efecto desestabilizador del cambio climático, unido al elevado precio de la energía a medida que el planeta se adentra en el ocaso de la era de los combustibles fósiles, está generando un descontento social y político en todo el globo, y conduciendo al estallido de conflictos abiertos, guerras civiles y confrontaciones fronterizas. Estos conflictos se extienden más allá del ámbito regional y comienzan a aparecer a escala global, con lo que los intentos de consecución de armas nucleares y biológicas de destrucción masiva se intensifican.

Pero si hasta ahora el progreso humano ha exigido un aumento constante de la entropía para alimentar una sensibilidad cada vez más empática, esta carrera está destinada a desembocar en la gran tragedia humana final: ¿estaremos alcanzando la conciencia de la biosfera en los últimos días de la civilización humana? En otras palabras: si el avance de la conciencia empática y del cosmopolitismo global depende de un flujo energético cada vez más intenso, ¿no son ambos contradictorios entre sí, dejándonos con una amarga sabiduría terrenal a medida que nos adentramos en las cenizas de la historia? Si el lector responde afirmativamente y siente que hacia allí es adonde nos dirigimos, no está solo. Es probable que ésta sea nuestra herencia definitiva.

CÓMO ROMPER LA PARADOJA DE LA HISTORIA HUMANA

Pero también existe otra posibilidad: que nos estemos aproximando al final de esta etapa de la historia humana y comenzando una aventura completamente nueva. Son numerosos los estudios relativos a qué es lo que hace realmente felices a los seres humanos que sugieren que la dialéctica histórica que ha caracterizado a la saga humana desde las primeras civilizaciones hidráulicas, hace miles de años, quizá se haya agotado.

A menos que el escepticismo se apodere de nosotros nada más comenzar nuestra travesía, una analogía con la dinámica de los ecosistemas podría resultarnos de ayuda a la hora de defender la idea de que podríamos estar adentrándonos en una nueva fase de la biosfera y de nuestro desarrollo evolutivo sobre la Tierra.

Tradicionalmente, los ecologistas se han referido a las dos fases de la sucesión evolutiva en un ecosistema con los nombres de «fase pionera» y «clímax». En la fase pionera, diversas especies de flora y fauna proliferan y se expanden, consumiendo toda la energía que está a su disposición. La actividad pionera modifica la naturaleza física del hábitat y produce nuevas fuentes de alimentación, lo que a su vez modifica las clases y número de especies que se desarrollan en etapas sucesivas. Con el paso del tiempo, esta sucesión de flora y fauna desarrolla relaciones simbólicas y mutuamente dependientes y se alcanza un equilibro en el consumo de materia y energía. En palabras del célebre ecologista Eugene P. Odum:

> [La comunidad cuasi clímax] se autoperpetúa y está en equilibrio con el hábitat físico [...]. En una comunidad clímax, frente a una comunidad [pionera] en fase de desarrollo o inestable, no existe ninguna acumulación neta anual de materia orgánica. Es decir, la producción anual y la importación se equilibran mediante el consumo y la exportación anual de la comunidad.[47]

La selva amazónica es un buen ejemplo de un ecosistema cuasi clímax. Las comunidades cuasi clímax son mucho más estables que las pioneras. La biota existe en un equilibrio homeostático. El excedente de producción de la comunidad pionera ha sido sustituido por la producción sostenible, que conserva tanto el hábitat como la biota que lo habita. Debe remarcarse, no obstante, que incluso las comunidades cercanas al clímax no son estáticas, sino que están sujetas a la introducción de especies, retroalimentaciones, lapsos y perturbaciones que afectan continuamente a sus relaciones internas, dinámicas, rango y flujo entrópico.

El ecosistema cercano al clímax funciona como una guía útil y metáfora para la exploración del verdadero significado del desarrollo sostenible, término del que tanto se abusa en el diálogo político internacional. La noción de *desarrollo económico sostenible* (concepto popularizado en la década de 1980 a raíz del *Informe Brundtland*) se

desarrolló basándose en el funcionamiento de los ecosistemas maduros cercanos al climax. La pregunta es: ¿ha concluido la especie humana su fase pionera de desarrollo, ahora que ha invadido y colonizado prácticamente todos los rincones de la biosfera? Y de ser así, ¿está lista para asentarse en una fase del desarrollo cercana al climax, *vis-à-vis* con la biosfera?

Todo ello nos hace volver a la pregunta de qué es lo que hace felices a las personas. Como ya apuntamos en el capítulo 9, Thomas Jefferson incluyó el término en la Declaración de Independencia estadounidense, al declarar que todas las personas tienen un derecho inalienable a la consecución de la felicidad. Sin embargo, debemos anteponer ciertas reservas a lo que Jefferson entendía por *felicidad*. En su época, era común asociar la felicidad con la adquisición de la propiedad. Por ejemplo, según la Declaración de Derechos de Virginia:

> Todos los hombres son por naturaleza igualmente libres e independientes, y tienen ciertos derechos inherentes [...] expresamente, el gozo de la vida y la libertad, junto a los medios para adquirir y poseer propiedades, y la búsqueda y obtención de la felicidad y la seguridad.[48]

Friedrich Hegel intentó describir esta relación, con el argumento de que la propiedad es una extensión de la propia personalidad. Hegel señaló que la propiedad permite al individuo fijar su voluntad en una «cosa». El individuo expropia partes del mundo exterior a través de su trabajo y lo incorpora a su persona, ahora inflada. La propiedad se convierte en parte del yo ampliado, una forma de proyectar la propia presencia y de estar entre los congéneres de uno. Hegel escribe:

> La personalidad es aquello que se esfuerza por [...] dotarse a sí mismo de una realidad o, en otras palabras, reclamar el mundo exterior como propio. La reclamación de ese mundo exterior como personalidad propia hace necesaria la institución de la propiedad.[49]

Otros conocen y reconocen la personalidad propia a través de los objetos que les pertenecen. Para Hegel, propiedad y personalidad se vuelven prácticamente tautológicas. Cada una de ellas se convierte en expresión de la otra. La asunción implícita es que, cuanta más propiedad consiga el individuo, más desarrollará su personalidad. A su vez, una personalidad más desarrollada da lugar a un yo más feliz.

No cabe sobreestimar hasta qué punto la noción de la acumulación de la propiedad privada se equiparaba con el estado de felicidad del hombre. Los filósofos utilitaristas adoptaron la enseña de la teoría de la ley natural con el argumento de que «la mayor felicidad posible para la sociedad se logra garantizando a todos los hombres la mayor cantidad posible del producto de su trabajo».[50]

Al vincular la felicidad del hombre con la adquisición de propiedad privada y unir la propiedad privada al sistema neurálgico de la naturaleza básica del hombre, los filósofos utilitaristas sentaron las bases de la idea de que los seres humanos son seres adquisitivos cuya propia naturaleza los predispone a apropiarse cada vez de más riquezas.

Si bien de forma ocasional algunas voces críticas cuestionaron la ortodoxia reinante de que «el dinero da la felicidad», la idea convencional es que el camino hacia la riqueza y el camino hacia la felicidad son el mismo. Si ése fuera el caso, poca esperanza cabría de que la humanidad se distanciara de la mano de hierro de la historia, por la cual los avances en la conciencia humana descansan sobre la riqueza generada por realidades sociales cada vez más complejas, que a su vez exigen un consumo energético más intenso, lo que da como resultado un medioambiente más degradado.

Existen numerosos estudios sociológicos, psicológicos y cognitivos recientes que han empezado a plantar cara a la proposición básica de que un mayor nivel de riqueza equivale a un mayor grado de felicidad. Lo que estamos empezando a descubrir es algo aparentemente obvio que, sin embargo, el discurso público ha pasado en gran medida por alto. Estos estudios demuestran que las personas son infelices cuando son demasiado pobres e incapaces de conseguir lo más esencial para garantizar su supervivencia física. Lo interesante surge cuando esos mismos estudios demuestran que una vez los seres humanos han alcanzado un nivel mínimo de bienestar económico que les permite sobrevivir y prosperar adecuadamente, la acumulación posterior de riqueza no aumenta su felicidad, sino que más bien los hace más infelices y propensos a sufrir depresión, ansiedad y otras enfermedades mentales y físicas, así como a sentirse menos afortunados con la suerte que les ha tocado.

El catedrático de psicología Tim Kasser cita un largo listado de estudios que informan de que

> las personas que valoran en un alto grado la búsqueda de la riqueza y de las posesiones materiales dicen no sentirse tan bien psicológicamente como aquellas que están menos preocupadas por tales objetivos.[51]

En sus propias encuestas, Kasser ha descubierto que tanto entre los estudiantes como entre los adultos jóvenes, aquellos cuya principal motivación era el dinero, la imagen o la fama mostraban niveles de depresión más elevados y más dolencias físicas que quienes no estaban tan preocupados por tales valores.[52] Otros estudios han hallado una alta correlación entre los valores materialistas y el consumo de drogas.[53] Igualmente importante es el hecho de que los estudios muestren cómo los jóvenes con fuertes aspiraciones materialistas expresan menos emociones positivas que aquellos cuya orientación es la contraria.[54] Estos jóvenes revelan además mayores niveles de trastorno por déficit de atención con hiperactividad (TDAH), una mayor tendencia obsesivo-compulsiva, se aislan más de sus compañeros, son más posesivos, menos generosos, más envidiosos y menos confiados, tienen más dificultades a la hora de controlar sus impulsos, tienden a evitar o a depender en exceso de los demás, y muestran una conducta más pasivo-agresiva hacia las demás personas.[55] Diversos estudios realizados en Alemania, Dinamarca, el Reino Unido, la India, Rusia, Rumanía, Australia y Corea del Sur llegaron a conclusiones muy similares.

En un estudio tras otro, los resultados demuestran con claridad que «cuanto más materialistas sean los valores que se encuentran en el centro de nuestra existencia, más disminuye nuestra calidad de vida».[56] Estas investigaciones establecen, asimismo, que las personas que viven en los países más acomodados del mundo no son más felices ahora que hace cincuenta años, a pesar de que el sueldo medio se ha duplicado.[57] El economista británico Richard Layard, en su obra *La nueva felicidad: lecciones de una nueva ciencia*, señala que en aquellos países donde el salario medio supera los 20.000 dólares anuales, los ingresos adicionales no están correlacionados con un mayor grado de felicidad.[58]

Lo que prácticamente todos estos estudios muestran es que una vez alcanzado el nivel mínimo necesario para sentirse cómodo económicamente, el nivel medio de felicidad en realidad disminuye cuando aumenta la acumulación de la riqueza. Hoy en día, los estadounidenses ganan un sueldo dos veces superior al que disfrutaban en 1957, pero el porcentaje de personas «muy felices» ha descendido del 35 al 29 %.[59] En otros países industrializados se registran resultados similares. Las re-

percusiones sociales y políticas y, más importante aún, las implicaciones ecológicas, son enormes.

Si las personas más ricas de la Tierra son apenas un poco más felices que aquellas que viven en sociedades menos acomodadas, y si son menos felices a medida que acumulan más riqueza, entonces la evolución del vínculo empático no depende únicamente del aumento continuado del bienestar económico (después de obtener un cierto nivel de seguridad), ni tampoco de la espiral ascendente que lo acompaña en relación al consumo energético y la creación de residuos entrópicos. Más bien al contrario: esos mismos estudios demuestran que a medida que la riqueza personal se acumula más allá del umbral mínimo necesario para mantener las necesidades básicas de la persona, la creciente preocupación por la consecución de la riqueza hace que la persona se muestre menos empática hacia los demás. Las posesiones personales pueden terminar poseyéndonos, y la búsqueda de la riqueza se convierte en un círculo vicioso, además de en un fin en sí misma.

Dado que constantemente se nos dice que un mayor nivel de riqueza aumenta nuestras posibilidades de ser felices, las personas siguen aspirando a un incremento tras otro con la esperanza de ser más dichosos, para en última instancia decepcionarse. Damos por sentado que la erosión de nuestra sensación de felicidad anterior se debe al hecho de que no somos lo suficientemente ricos, de manera que perseguimos con más vigor todavía lo que se convierte en un objetivo cada vez más difícil de aprehender, para seguir perdiendo terreno; todo ello, con la ayuda de un mercado comercial que invierte miles de millones de dólares en publicidad, marketing e imagen para alimentar nuestra adicción y seguir obteniendo beneficios. A medida que la obsesión se apodera de nosotros, nos embarcamos en conductas cada vez más expeditivas, convirtiendo a todos y todo en un medio para seguir agrandando nuestro afán de riqueza y garantizar nuestra felicidad. Dejamos de considerar a los demás como seres únicos y especiales. Al devaluar al otro, nos aislamos cada vez más del cariño y la compañía de nuestros congéneres. Lo único que adquiere más valor es nuestro sentido de alienación.

La devaluación de los otros tiene un impacto múltiple sobre nuestra psique. Dado que sólo buscan su propio interés, los materialistas dan por sentado que todos los demás deben sentir lo mismo; después de todo, es la «naturaleza humana». Cuanto más arriba en la escala de valores materialistas se sitúa el individuo, menos confía en los demás. En Estados Unidos, donde el materialismo desenfrenado se ha conver-

tido en una epidemia nacional en los últimos veinticinco años, la confianza está bajo mínimos. A mediados de la década de 1960, el 56 % de los estadounidenses afirmaba confiar prácticamente en todo el mundo. Hoy en día, la cifra se ha reducido a menos de un tercio.[60] Por el contrario, en la Europa continental, donde el materialismo no es tan pronunciado, los niveles de confianza han mejorado en muchos países y al menos no han descendido en otros.[61]

Diversos estudios demuestran, además, que cuanto más materialista se vuelve la persona, menos generosa es en su trato con los demás.[62] La persona desprendida se transforma en egoísta.

De forma similar, varias investigaciones realizadas con estudiantes han concluido que aquellos que muestran una mayor preocupación por valores materialistas son menos dados a «ponerse en la piel de los otros» y a ser menos respetuosos con el punto de vista de los demás.[63] El materialista se hace con el control del mundo, pero pierde el contacto con su instinto más profundo, el vínculo empático.

Estudios recientes también demuestran que la creciente pérdida de la felicidad no sólo está relacionada con el aumento de la riqueza más allá del umbral mínimo necesario para garantizar el confort, sino también con el nivel de riqueza de las personas que nos rodean. Layard menciona un estudio realizado con estudiantes de la Universidad de Harvard a los que se pidió que eligieran entre dos mundos alternativos. En el primero, el joven ganaría 50.000 dólares anuales; el salario medio de los demás sería aproximadamente de 25.000. En el segundo, el estudiante ganaría 100.000 dólares al año, pero el salario medio de los demás sería aproximadamente de doscientos cincuenta 250.000 dólares anuales.[64] La mayoría de los estudiantes eligió el primero.[65] Otras investigaciones han ofrecido resultados similares. En una sociedad en la que la creación de riqueza individual se considera sinónimo de felicidad, la propia búsqueda se convierte en una empresa ferozmente competitiva. Las personas siguen midiendo su propia satisfacción no en términos absolutos, sino en términos relativos respecto de los demás. La presunción es que un estatus social más elevado implica ser más feliz. En lugar de eso, un estatus más elevado solamente acarrea por regla general más envidia y malevolencia ajenas, ya que los demás se sienten superados y dejados atrás. Empezamos a vernos entre nosotros únicamente en términos de nuestra riqueza relativa y dejamos poco espacio para que se desarrollen los sentimientos empáticos.

Por último, los estudios demuestran que cuanto más tenemos, más creemos que jamás podríamos vivir con menos. De joven tuve una experiencia reveladora. Por aquel entonces (1968) yo trabajaba como voluntario en un programa para combatir la pobreza; me asignaron a un suburbio acomodado en la ciudad de Nueva York con la tarea de desarrollar programas de intercambio cultural para los jóvenes pobres de la ciudad. Una noche, mientras me encontraba de visita en casa de una familia acomodada, el padre de familia me llevó aparte y me confesó que, si bien ganaba 100.000 dólares anuales (equivalentes a más de 600.000 dólares en la actualidad o medio millón de euros), apenas conseguía llegar a fin de mes. Pensé que me estaba tomando el pelo, pero no era el caso. Continuamente, nos ajustamos a cada nuevo nivel salarial y lo que antaño se consideraban lujos rápidamente se convierten en necesidades.

Layard resume en qué consiste el síndrome de la felicidad:

> El estándar de vida es, hasta cierto punto, como el alcohol o las drogas. Una vez hemos tenido una experiencia dada, necesitamos seguir experimentando lo mismo para seguir siendo felices. De hecho, nos encontramos en una especie de cinta de correr, una cinta «hedonista», sobre la que debemos seguir corriendo para que nuestra felicidad no desaparezca.[66]

El síndrome de la felicidad aprisiona a las personas en una carrera hacia la desesperación. No hay forma de tomar la delantera y encontrar la verdadera felicidad. Naturalmente, la solución es clara, pero contradice la idea ilustrada de que la continuada adquisición de riqueza aumenta el sentido de autonomía y libertad individuales, proporciona placer y nos hace más felices.

Aun cuando a algunas personas les parezca contradictorio, los estudios relativos al síndrome de la felicidad sugieren que vivir en una sociedad en la que los aspectos esenciales que nos permiten llevar una vida cómoda están cubiertos, pero en la que la brecha entre la riqueza y los ingresos de las personas es relativamente reducida, probablemente dará lugar a individuos más felices. Estados Unidos y la Unión Europea ofrecen, en este sentido, un buen ejemplo.

En 1960, Estados Unidos podía presumir justificadamente de ser el país con la clase media más igualitaria del mundo. Hoy en día, ocupa la vigesimoséptima posición en términos de disparidad de ingresos (es

decir, la diferencia entre los muy ricos y los pobres). Entre las naciones de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE), sólo México, Turquía y Portugal reflejan una mayor disparidad de ingresos.[67] Los Estados miembros de la Unión Europea tienen, en su mayor parte, una diferencia mucho menor en términos de ingresos relativos. No resulta sorprendente que las encuestas muestren que en muchos países sus ciudadanos expresan «una ligera tendencia al alza en términos de felicidad», mientras los estadounidenses muestran una tendencia ligeramente a la baja.[68] En parte, esto es debido a una diferencia filosófica. El sueño americano siempre ha enfatizado «la oportunidad individual para alcanzar el éxito» y generalmente mide el éxito en términos económicos. El sueño europeo, sin embargo, se centra más en la «calidad de vida» y mide el éxito en función de criterios sociales, como por ejemplo la existencia de un sistema sanitario con cobertura universal, una educación de calidad, ocio, comunidades seguras y un medioambiente limpio.

El aspecto más importante que los europeos parecen reconocer cuando enfatizan la importancia de la calidad de vida comunitaria es lo que Layard y otros académicos han descubierto en sus propios estudios. En palabras de Layard:

> De esta realidad psicológica se deriva la conclusión de que si el dinero se transfiere de una persona más rica a una más pobre, el pobre adquiere más felicidad de la que el rico pierde. Consecuentemente, la felicidad media aumenta. En consecuencia, un país tendrá un nivel medio de felicidad superior cuanto más igualitaria sea la distribución de los ingresos, siempre que todos los demás factores sean idénticos.[69]

La renta per cápita de los europeos es, en términos generales, un 29,3 % inferior a la de los estadounidenses. Además, los europeos tienen casas, coches y armarios más pequeños y menos comodidades electrónicas.[70] Es más: los europeos dedican un porcentaje mayor de su sueldo a pagar impuestos destinados a la dotación de diversos «servicios públicos», pensados para mejorar la calidad de vida del conjunto de la comunidad. El mayor énfasis de los europeos en el modelo de mercado social, frente al énfasis estadounidense en el modelo de mercado, reduce las diferencias en términos de riqueza. Después de todo, cuando la riqueza se redistribuye a través de los impuestos en forma de servicios públicos que benefician al conjunto de la comunidad, las dis-

tinciones de estatus entre las personas se reducen, si bien de ninguna manera se eliminan.[71]

En ningún otro aspecto queda más en evidencia la diferencia de enfoque entre el modelo social europeo y el modelo de mercado estadounidense que en el consumo energético utilizado para mantener sus respectivas sociedades. A pesar de que la población de los veintisiete estados miembros de la Unión Europa supera los 500 millones de personas, comparada con los 300 millones de ciudadanos de los cincuenta estados miembros de Estados Unidos, la sociedad estadounidense utiliza más energía per cápita y más energía en total para mantener su economía y su estructura social. Como resultado, emite el 18 % de los gases responsables del calentamiento global del mundo, comparado con el 13 % que emite la Unión Europea.[72]

La Unión Europea sigue siendo el gobierno más comprometido del mundo en la consecución de una mejor calidad de vida a través del modelo de mercado social. Para conseguir este objetivo, sus Estados miembros han convertido el concepto de *desarrollo sostenible* en la pieza más importante de su visión económica a largo plazo. Pero incluso la Unión Europea tiene una larga travesía por delante si quiere romper la dialéctica de la historia.

La cuestión es cuál es la terapia más adecuada para superar la adicción al binomio riqueza-felicidad. Diversos estudios elaborados en el transcurso de los últimos quince años muestran una relación consistentemente estrecha entre los patrones de los cuidados parentales y el hecho de que los niños crezcan obsesionados con el éxito material. Si el progenitor se muestra cariñoso, afectuoso, sensible y capacitado para proporcionar todos los cuidados al niño y equilibrar sus necesidades de seguridad y expresión individual, probablemente el niño desarrollará relaciones basadas en la confianza y tendrá la suficiente seguridad en sí mismo para desarrollar su propio sentido de la personalidad. Si por el contrario el progenitor principal encargado de los cuidados del niño se muestra frío en el terreno afectivo, lo castiga, no responde y se muestra ansioso, es mucho menos probable que el niño establezca una conexión emocional segura y la confianza en sí mismo necesaria para crear una identidad fuerte e independiente. Estos niños muestran invariablemente una mayor tendencia a fijarse en el éxito material, la fama y la imagen como sustitutos a la hora de obtener reconocimiento, aceptación y un sentido de pertenencia. Ni qué decir tiene que la publicidad global y las fuerzas del marketing explotan estas inseguridades

emocionales con la promesa de que una mayor riqueza, más posesiones y un mejor estatus y posición social comprarán el cariño, la calidez y la aceptación que tanto buscamos.

Kasser, entre otros autores, llevó a cabo una serie de experimentos para determinar si el cariño parental durante la primera infancia tenía algún efecto posterior sobre los valores materialistas de los adolescentes. Descubrió que los jóvenes adultos que valoraban el éxito económico tenían madres menos cariñosas que aquellos que apreciaban el desarrollo de relaciones sólidas y la contribución al conjunto de la comunidad.[73] Otras investigaciones han corroborado las conclusiones de Kasser. El estudio realizado por los profesores de psicología Patricia y Jacob Cohen descubrió que los adolescentes con fuertes valores materialistas tenían padres posesivos y controladores, favorables al castigo cuando sus hijos se comportaban mal, o incapaces de proporcionarles una estructura sólida, exhibiendo con frecuencia un comportamiento inconsistente y arbitrario.[74]

Kasser sugiere que los hijos de padres no cariñosos «pueden ser especialmente susceptibles a los mensajes de naturaleza consumista que explotan sus inseguridades y prometen felicidad y seguridad a través del consumo».[75] También es posible que los adolescentes inseguros busquen la aprobación que sus padres les niegan en otras personas, y que asocien valores materiales, como la fama y la riqueza, con la forma de atraer la atención y la compañía de otras personas.

En el contexto de un posible salto hacia la conciencia de la biosfera, lo que resulta particularmente interesante en todos estos análisis es la conclusión de que las personas que ostentan unos valores materialistas más sólidos son menos dadas a desarrollar relaciones personales íntimas, son menos tolerantes con los demás y se preocupan menos por el bienestar de sus congéneres.[76] En otras palabras: son mucho menos empáticas.

Otros estudios muestran una alta correlación entre los valores materialistas y la despreocupación o el desprecio abierto por el medio ambiente y la naturaleza.[77] Al igual que ocurre en sus relaciones con las personas, las relaciones de estos individuos con las demás criaturas y con la naturaleza tienden a ser puramente instrumentales, convenientes y egoístas.

Los investigadores Ken Sheldon y Holly McGregor realizaron un test a ciento cincuenta estudiantes de la Universidad de Rochester para evaluar la orientación de sus valores.[78] Se clasificó a los estudiantes

en personas con valores altamente materialistas o poco materialistas. A continuación se los colocó en tres grupos: un grupo compuesto por cuatro personas materialistas, otro compuesto por dos personas materialistas y dos no materialistas, y un tercer grupo compuesto por personas no materialistas. Se les pidió que participaran en un juego en el que tenían que desempeñar el papel de presidente de una compañía maderera competidora directa de otras tres compañías en la tala de doscientas hectáreas de bosques nacionales.[79] Cada compañía podía hacer una oferta para cortar hasta mil acres por año; los árboles restantes crecerían de nuevo a razón de un 10 % por año.[80] Así pues, si la compañía hacía una oferta para cortar pocos acres anualmente, obtendría menos beneficios, pero si talaba un número excesivo de árboles, agotaría el bosque en un período de tiempo relativamente corto. Los grupos materialistas talaron muchos más árboles que los no materialistas, lo que dio como resultado beneficios instantáneos, pero un rápido agotamiento del bosque. Los estudiantes con inclinaciones materialistas colocaron sus intereses económicos a corto plazo por delante de las prácticas de conservación a largo plazo. A largo plazo, los grupos no materialistas acumularon mayores beneficios, puesto que el bosque duró más tiempo.[81]

Aun cuando los valores posmaterialistas que priorizan la expresión personal van a más, especialmente entre una generación más joven educada en entornos más afluentes y cariñosos, el impulso materialista del mercado es una fuerza formidable. Así pues, la transición de una sociedad pionera a otra de climax y hacia una era económica verdaderamente sostenible depende de un enfoque mucho más consciente de la educación de los hijos, con el fin de dotar a los jóvenes de profundos valores prosociales que permitan el desarrollo de la empatía y atemperen el atractivo del mercado.

Si bien la educación de los hijos como práctica «consciente» se remonta a la Ilustración y al romanticismo temprano, durante el siglo XVIII y comienzos del XIX, con la generación del *baby boom* de la década de 1960 se produjo un cambio cualitativo cuyas repercusiones siguen dejándose sentir en el siglo XXI.

Los hijos del *baby boom* rompieron con la antigua política de clases que había caracterizado la era de la conciencia ideológica, con su énfasis en enfoques racionalistas para lograr el éxito material y la felicidad. Como ya mencionamos en el capítulo 10, la Revolución de 1968 supuso un verdadero cambio de conciencia del terreno ideológico al psicológi-

co, a medida que toda una generación de activistas comenzó a centrarse en lo que bautizaron con el nombre de «política personal». Ya no sólo se daba importancia a quién debía controlar los medios de producción y cómo debía garantizarse una justa distribución de los beneficios económicos de la sociedad: la generación de la contracultura comenzó a mirar hacía el interior para explorar sentimientos y emociones, y hacia el exterior para establecer relaciones significativas y vínculos empáticos.

La década de 1960 fue testigo de un gran estallido del vínculo empático. Una generación más joven comenzaba a cuestionarse el materialismo desenfrenado de sus padres. Los activistas radicales tomaron las calles desde París a San Francisco con pancartas que proclamaban: «¡Abajo con la sociedad de consumo!». A medida que los hijos del *baby boom* fueron convirtiéndose en padres, incorporaron sus recién adquiridos valores a la guardería con estilos radicales en el cuidado de sus hijos, de naturaleza más protectora que el estilo de las generaciones anteriores. Este impulso empático se traspasó en parte a sus hijos, dando lugar a una generación más abierta y tolerante. El impulso empático ha seguido adquiriendo importancia en la generación del milenio; sin embargo, se ha visto ralentizado por una masiva campaña publicitaria y de marketing pensada para atraer a los más jóvenes e incluso a los bebés, inculcando a los más pequeños una mentalidad materialista.

Los pequeños a los que el sector de la publicidad suele referirse con el nombre de *tweens* (niños entre los 6 y los 12 años) son el principal objetivo de atención de esta campaña, con la esperanza de convertirlos en consumidores habituales de por vida. Incluso los niños de tan sólo 2 años de edad son capaces de identificar nombres de marcas. En Estados Unidos, uno de cada cuatro niños en edad preescolar tiene un televisor en su habitación y es bombardeado con mensajes publicitarios. Cuando llegan a primer curso, son capaces de reconocer doscientas marcas comerciales y pueden presumir de tener más de setenta juguetes nuevos cada año.[82]

Los pequeños pasan una medida de 3,5 horas al día sentados delante del televisor, que les proporciona una dieta continua de cuarenta mil anuncios al año. Se estima que las compañías estadounidenses gastan un total de 15.000 millones de dólares anuales en campañas de publicidad y marketing dirigidas a la infancia. Y funciona: los niños realizan tres mil solicitudes extraordinarias de productos y servicios específicos cada año.[83]

La cultura de consumo infantil se ha convertido en un gran negocio. Las ventas del sector orientado a niños entre los 4 y los 12 años alcanzaron los 6.100 millones de dólares en 1989 y en la actualidad superan los 30.000 millones de dólares, lo que supone un incremento del 400 %. El gasto de los adolescentes es incluso más elevado, sumando la increíble cifra de 170.000 millones de dólares anuales: estamos hablando de más de cien dólares por persona y semana.[84]

Ningún otro país del mundo se acerca a Estados Unidos en lo relativo al consumo infantil. La economista y profesora de sociología Juliet Schor señala en su libro *Nacidos para comprar* que, mientras los estadounidenses conforman únicamente el 4,5 % de la población mundial, los niños estadounidenses consumen el 45 % de la producción global de juguetes.[85]

Si cupiera alguna duda sobre la influencia que la cultura de consumo ejerce sobre los jóvenes estadounidenses, Schor la entierra definitivamente con el elocuente hecho de que ya en 1997,

> [los niños] pasaban tanto tiempo comprando como realizando visitas a sus amigos, dos veces más comprando que leyendo o yendo a la iglesia, y cinco veces más tiempo comprando que jugando en la calle.[86]

Schor asegura que el hecho de vender la cultura de consumo a los jóvenes da como resultado «el aumento de los valores materialistas». El 44 % de los jóvenes estadounidenses entre el cuarto y el octavo curso sueña «con frecuencia» con hacerse rico, y dos de cada tres padres asegura que «mi hijo o hija define su autoestima en función de las cosas que posee y de su ropa, más que yo a su edad». Más inquietante aún, según se desprende de las conclusiones de las encuestas realizadas entre los jóvenes estadounidenses de entre 9 y 14 años de edad, es el hecho de que más de un tercio «prefiere pasar el tiempo comprando cosas que haciendo cualquier otra actividad», y más de la mitad cree que «cuando creces, cuanto más dinero tienes, más feliz eres».[87]

El bombardeo publicitario y de marketing dirigido a los jóvenes ha sido mucho más pronunciado en Estados Unidos, Japón y el Reino Unido, y menos en la Europa continental. La yuxtaposición de una orientación parental protectora por un lado, y la publicidad y la mercadotecnia masivas orientadas a los jóvenes por otro, han bloqueado el pleno potencial de la revolución parental y, en algunos casos, ha llevado a culturizar a niños a los que se quiere, mima y consiente en exceso y con demasiado poder. Son la llamada «generación del yo».

A los expertos en desarrollo infantil les preocupa que los más jóvenes estén recibiendo señales confusas. Cuando se les dice de forma tan repetida que son los chavales más queridos y especiales del mundo, se convierten en el centro del universo de sus padres, en niños «mimados»; el resultado es que con frecuencia pasan del cariño al narcisismo, con consecuencias que pueden anular las mejores intenciones de unos padres cariñosos. Un exceso de indulgencia puede resultar en nuevas formas de inseguridad fácilmente explotables por las campañas publicitarias.

Quizás el principal impedimento para la creación de una conciencia de la biosfera sea la publicidad comercial destinada a los más jóvenes, que sigue socavando los cuidados parentales, al aprovecharse de las inseguridades de los miembros más jóvenes y vulnerables de la población, manteniendo viva la cultura materialista de consumo.

Consecuentemente, en las sociedades más ricas los niveles de felicidad se estabilizan e incluso disminuyen a medida que los ingresos van superando el umbral mínimo necesario para garantizar los aspectos básicos de la vida. Al mismo tiempo, la mayor atención prestada a la riqueza relativa alimenta la adicción adquisitiva, a expensas de no profundizar en las relaciones, ni establecer un sentimiento comunitario ni ampliar la conciencia empática.

Pero ¿qué ocurre con los pobres (un 40 % de la humanidad, que vive con dos dólares al día o menos), que viven con lo que únicamente se puede describir como un modo de supervivencia escuálido? No resulta sorprendente que para ellos resulte muy difícil ampliar la empatia hacia otras personas situadas más allá del círculo compuesto por su familia directa, por la razón de que todos y cada uno de los instantes de su vida se centran en la pura supervivencia. Son personas que tienen muy pocas reservas emocionales y todavía menos reservas temporales para ser conscientes y prestar atención al sufrimiento de quienes les quedan distantes. Es comprensible que para los más pobres, los valores materialistas tengan prioridad, en la mayoría de las sociedades, sobre los valores propios de la expresión individual.

Alcanzar el umbral de las comodidades esenciales es la principal preocupación de casi la mitad de la especie humana. Esto quiere decir que es necesario expropiar más recursos, construir estructuras sociales más complejas y aumentar la factura entrópica. Lo positivo es que el proceso de desarrollo conduce a un creciente sentido de la individualidad, una ampliación de la conciencia empática y una actitud más abier-

ta, tolerante y cosmopolita. Lo negativo es que un mayor flujo energético sigue agotando los recursos de la Tierra y nos lleva a aumentar las emisiones de los gases responsables del calentamiento global y del cambio climático inducido por la actividad humana.

El debate entre la mitad de la especie humana que ha traspasado el umbral del confort mínimo y la mitad que aún no lo ha hecho está de plena actualidad. Ahora que el cambio climático amenaza a la especie humana en su conjunto, las naciones postindustriales defienden que todas las sociedades necesitan reducir radicalmente el uso de las energías extraídas a partir de combustibles fósiles y ayudar a reducir las emisiones globales de los gases responsables del calentamiento global. Comprensiblemente, los países en vías de desarrollo sostienen que su consumo energético per cápita apenas supone una mera fracción del realizado por países desarrollados como Estados Unidos, y que negarles la oportunidad de aumentar su desarrollo económico equivale a mantenerlos en un estado de pobreza y desesperación.

Hay quien, en el seno de las naciones más ricas, comprende esta postura. Aun con todo, señalan que si el estilo de vida de esos 3.000 millones de seres humanos que viven con dos dólares al día o menos se pusiera a la altura de la mitad más rica de la especie humana, la factura entrópica desequilibraría la biosfera, impulsándola hacia un nuevo régimen de temperaturas radicales que amenazaría con la posible extinción del hombre.

He aquí el punto muerto que ahora divide a las dos mitades de la especie humana. Probablemente, esta brecha no hará sino empeorar en los años siguientes, generando un conflicto mundial de una escala nunca antes conocida, puesto que estamos agotando las reservas de combustibles fósiles, esenciales para mantener y extender el modo de vida industrial. Sencillamente, no hay energía suficiente basada en el carbono para seguir por este camino.

Debido a la reducción de las reservas globales de petróleo y a la creciente demanda energética mundial (especialmente de naciones emergentes, como la India o China, donde más de 2.000 millones de personas conforman más de un tercio de la especie humana), la preocupación por el cenit del petróleo es un tema que cada vez se debate con más urgencia. Una vez se alcance, la era del petróleo habrá llegado realmente a su fin, porque el precio de la energía se torna prácticamente inasequible una vez comenzamos a descender por la curva de distribución.

Si bien nadie sabe con seguridad en qué momento el petróleo alcanzará su cenit, la brecha que separa a optimistas y pesimistas no deja de estrecharse. Los primeros sostienen que lo más probable es que ocurra entre el 2030 y el 2035. Los segundos aseguran que llegará probablemente entre el 2010 y el 2020.[88] Algunos de los principales expertos en petróleo del mundo afirman que el cenit del petróleo ya ha llegado.[89] En el mar del Norte, tuvo lugar en el año 2000.[90] México, el séptimo productor del mundo, lo alcanzará probablemente en el año 2010.[91] Rusia seguramente lo haga poco después.

Lo que sí sabemos con seguridad es que durante estas tres últimas décadas hemos venido consumiendo tres barriles de petróleo por cada barril descubierto, y si bien es posible que se hallen algunos superyacimientos de petróleo, la mayoría de ellos ya se han encontrado y se encuentran en fase de producción; y en su mayor parte se están acercando a su cenit o se están agotando. El problema es que la economía global depende completamente de los combustibles fósiles. Nuestros alimentos crecen gracias al uso de fertilizantes petroquímicos y pesticidas. Nuestros plásticos, envoltorios y materiales de construcción, las fibras sintéticas y los tejidos y prácticamente todos nuestros productos farmacéuticos, así como la energía necesaria para calentar y refrigerar nuestros edificios, iluminar nuestras comunidades y hacer funcionar nuestras economías se derivan principalmente de los combustibles fósiles. Y ahora, más de la mitad de la especie humana que vive en los países emergentes y en vías de desarrollo pretende modernizar sus economías y sociedades, y aumentar su consumo de petróleo, carbón y gas, recursos cada vez más escasos. La situación ya es angustiosa a medida que las naciones compiten entre sí para conseguir acuerdos favorables con los países productores de petróleo y gas, y con las compañías productoras, para garantizar un flujo continuo de oro negro que alimente sus florecientes economías.

La creciente demanda global y la oferta menguante están generando conflictos sin precedentes, a medida que ciento noventa y dos naciones compiten entre sí para mantener el grifo del petróleo abierto para sus habitantes. Si a los líderes mundiales les preocupan las crecientes tensiones geopolíticas y la guerra abierta en los países productores de petróleo de la actualidad, imaginemos el nivel de desesperación en 2015, 2020 y 2025, a medida que nos adentremos en el ocaso de la era petrolífera. Esta realidad emergente convierte la posibilidad de la proliferación de armas de destrucción masiva en una opción todavía más aterradora.

El petróleo y otros combustibles fósiles son energías elitistas. No están uniformemente distribuidas, sino que existen únicamente en determinados enclaves y regiones del mundo. Garantizar su control exige enormes inversiones militares; su mantenimiento requiere una rigurosa administración geopolítica, y el proceso de extracción, refinamiento y distribución exigen gigantescas inversiones de capital. Incluso cuando todavía era una fuente de energía abundante y barata, estaba más allá del alcance de buena parte de la humanidad.

Aunque a la mayoría de los habitantes de los países ricos nos resulta difícil imaginarlo, casi uno de cada tres seres humanos en la superficie del planeta jamás ha tenido electricidad; un 20 % adicional accede a ella de forma marginal e infrecuente y, en consecuencia, sigue siendo pobre.[92] Lo cierto es que si no hemos sido capaces de hacer llegar una cantidad de electricidad adecuada a una gran parte de la especie humana cuando el petróleo, el gas y el carbón eran abundantes y baratos, no existe ningún escenario concebible en el que sea posible imaginar llevar la electricidad a los más necesitados, justo cuando el petróleo (además del gas natural y el carbón) escasea cada vez más y su precio sigue rondando los cincuenta dólares por barril, o más.

Lo importante es que la mitad de la especie humana está utilizando más energía procedente de los combustibles fósiles y recursos naturales terrestres de la necesaria para mantener un nivel de vida confortable, y es cada vez más infeliz con cada incremento de riqueza adicional que se produce. La otra mitad de la raza humana intenta salir a duras penas de la pobreza y ser más feliz aproximándose a un nivel mínimo de confort. Pero no hay suficiente petróleo ni otros combustibles fósiles (ni uranio, en el caso de la energía nuclear), ni para mantener el estilo de vida lujoso de los más acomodados, ni para elevar hasta la comodidad el nivel de vida de tres mil millones de pobres.

No obstante, también sabemos que el desarrollo empático acompaña al desarrollo económico, al menos hasta que se alcanza cierto umbral de confort. Después de eso, el aumento de los niveles de riqueza tienden a encerrar a las personas en una forma de vida materialista y adictiva que les hace adoptar un comportamiento más instrumental y menos sensible a las circunstancias ajenas, todo lo cual desacelera o socava el desarrollo de la conciencia empática.

Así pues, ¿cómo reorganizar las relaciones entre nosotros y la Tierra para que las personas acomodadas vayan con más cuidado y quienes no tienen nada puedan establecer un equilibrio más firme con el

medioambiente, al tiempo que todo ello nos permita encontrarnos en el umbral común del confort humano? Es en este umbral donde podemos optimizar la conciencia empática y crear las condiciones necesarias para el establecimiento de una sociedad global sostenible.

La empresa crítica que tenemos por delante consiste en imaginar un régimen energético y una revolución económica en los que los tipos de energía que utilicemos puedan encontrarse en nuestra propia casa, que se distribuyan de forma relativamente igualitaria en la Tierra, sean fácilmente accesibles y gratuitos, y puedan renovarse con el cambio de las estaciones y los ciclos de la biosfera. Dichos régimen energético y revolución económica tendrían que ofrecer cuando menos la posibilidad de que todos los seres humanos del planeta pudieran alcanzar el umbral de cierta calidad de vida sin socavar la salud de la biosfera, que es lo que permite el desarrollo de la vida en la Tierra.

Capítulo 13

LA ERA EMERGENTE DEL CAPITALISMO DISTRIBUTIVO

En 1956, el Congreso estadounidense promulgó la Ley de Ayuda Federal de Autopistas. La propuesta legislativa, convertida en ley por el presidente Dwight D. Eisenhower, destinó 25.000 millones de dólares a la construcción de 66.000 kilómetros de autopistas interestatales durante un período de treinta años en lo que, para la época, fue el proyecto de obras públicas de mayor envergadura de la historia estadounidense.[1] El sistema de autovías interestatales que nació entonces conectó todo el territorio continental de Estados Unidos y proporcionó la infraestructura necesaria para completar la Segunda Revolución Industrial. El motor de combustión interna alimentado por petróleo fue el motor económico de la economía del siglo XX, estimulando prácticamente todos los demás sectores de la industria, desde la producción del acero al turismo. Los estadounidenses dieron por válida la máxima de que «lo que es bueno para General Motors, es bueno para el país». El sistema de autopistas interestatales creó la infraestructura de conectividad necesaria para que tuviera lugar el bum de la construcción residencial y comercial, que a finales de la década de 1980 convirtió a Estados Unidos en la economía y la sociedad más próspera del mundo y a los estadounidenses en las personas más ricas de la Tierra.

EL LARGO OCASO DE LA SEGUNDA REVOLUCIÓN INDUSTRIAL

Incluso mientras Estados Unidos celebraba su éxito comercial sin precedentes, algunas nubes que presagiaban tormenta comenzaban a arremolinarse en el horizonte. Sin embargo, tendría que pasar otro medio siglo hasta que todo ello se fusionara para dar lugar a la tormenta económica perfecta que situaría a Estados Unidos y a la economía mundial al borde del colapso.

Al mismo tiempo que se iba construyendo el sistema de autopistas interestatales, los científicos comenzaron a observar una preocupante tendencia en la composición química de la atmósfera terrestre: la creciente concentración de dióxido de carbono en la atmósfera. Los científicos especularon con la idea de que la quema de combustibles fósiles y la emisión de dióxido de carbono podrían estar contribuyendo al calentamiento de la atmósfera terrestre, con consecuencias inimaginables. Ya en la década de 1960, los modelos informáticos proyectaban un posible incremento de un par de grados en la temperatura terrestre en menos de un siglo. En 1979, la National Academy of Sciences de Estados Unidos publicó su primer informe preliminar sobre el calentamiento global, en el que se sugería que la actividad inducida por los humanos podría estar afectando negativamente la temperatura del planeta.[2] Las conclusiones eran provisionales y tenían un carácter altamente especulativo: apenas despertaron interés entre la opinión pública de la época.

Pese a estar inundados de petróleo (recuérdese que Estados Unidos era el principal productor de petróleo del mundo a mediados del siglo XX) y seguros de tener un futuro próspero por delante, comenzaron a aparecer otras señales preocupantes. El embargo de petróleo de la Organización de Países Exportadores de Petróleo (OPEP) y el subsiguiente aumento de los precios del petróleo en la década de 1970 hicieron que la atención de la opinión pública virara hacia la cuestión de si el petróleo llegaría a agotarse algún día. Pero, en aquel entonces, el consenso generalizado era que el embargo del petróleo tenía menos que ver con el suministro que con una demostración de fuerza económica y política de los países productores, con el fin de obtener ganancias en el mercado y exigir respeto y atención en el ámbito geopolítico.

Lo que nadie sabía era que el cenit de la disponibilidad global de petróleo per cápita (que no debe confundirse con el cenit de la producción global de petróleo) se alcanzó en 1979. Si bien desde entonces se han descubierto reservas petrolíferas adicionales, el aumento de la población humana supone que si el petróleo se distribuyera de forma equitativa entre todas las personas, a cada uno nos correspondería una menor cantidad de petróleo. En sí mismo, este hecho habría tenido consecuencias siniestras en julio de 2008, cuando el petróleo alcanzó un precio récord de 147 dólares por barril en los mercados globales.

La factura entrópica de la Segunda Revolución Industrial creció inexorablemente durante la segunda mitad del siglo XX, pero fue prácticamente ignorada en una economía mundial que no dejaba de crecer.

A finales de la década de 1980, la Segunda Revolución Industrial alcanzó la madurez en Estados Unidos. El bum de la construcción en zonas residenciales, que había llevado a la mayor expansión económica de la historia estadounidense, comenzó a enfriarse. La recesión de 1989 a 1991, provocada por un descenso en la construcción de zonas residenciales en el sur y el oeste del país, marcó un hito en la Segunda Revolución Industrial, si bien en el momento nadie reconoció su importancia.

Durante la segunda mitad de la década de 1990 y los primeros años del siglo XXI, tuvo lugar otro gran auge de la construcción. Sin embargo, éste fue generado en mayor medida por la irresponsable ampliación de los instrumentos de crédito hipotecario y alimentado por una especulación salvaje, y no tanto debido a un incremento motivado por un aumento de la productividad, impulsado por la tecnología y la creación de nueva riqueza «real». En realidad, el efecto económico multiplicador generado por el establecimiento de una red interestatal de autopistas prácticamente había llegado a su fin tras la finalización de las infraestructuras y la construcción en zonas suburbanas.

El crecimiento económico que tuvo lugar desde comienzos de la década de 1990 hasta el crac de 2008 no fue producto de las innovaciones tecnológicas y de la sagacidad empresarial, aun cuando ésta fuera la explicación pública oficial para la nueva prosperidad. Esto no quiere decir que las nuevas tecnologías (especialmente la revolución en las tecnologías de la información y las comunicaciones) no desempeñaran cierto papel en la restauración del crecimiento económico, pero fue un papel mucho menos importante de lo que los medios, la comunidad empresarial y los políticos hicieron creer a la opinión pública. La realidad es que este gran crecimiento económico que la Segunda Revolución Industrial había hecho posible ya había comenzado a ralentizarse por aquel entonces.

En Estados Unidos, los sueldos llevaban estancados casi una década, y las tecnologías que habían conformado el núcleo de la Segunda Revolución Industrial estaban adentrándose ya en una fase de madurez, incluso de senectud.

La concesión masiva de créditos al consumo, primero en Estados Unidos y posteriormente en el resto de países, provocó que tanto Estados Unidos como el resto del mundo entraran en una fase de declive económico a finales de la década de los ochenta y comienzos de los noventa. La «cultura de la tarjeta de crédito» estimuló la capacidad adquisitiva y puso de nuevo en marcha a las empresas y trabajadores estadounidenses

a comienzos de la década de 1990 con la producción de todo tipo de bienes y servicios, que se compraban a crédito. Durante los últimos dieciocho años, los consumidores estadounidenses han apuntalado la economía global, principalmente a través de compras basadas en el crédito. Sin embargo, el precio de mantener la economía global sobre la creciente deuda de consumo de los estadounidenses ha sido el agotamiento de los ahorros de las familias estadounidenses. El ahorro medio por familia en 1991 era del 8 %. En 2006, el ahorro familiar había entrado en número rojos.[3] Muchas familias gastaban más de lo que ganaban. Para describir esta situación se utiliza el término *salario negativo*, un oxímoron que representa un enfoque fallido de cara al desarrollo económico.

A medida que los ahorros familiares entraban en números rojos, los sectores hipotecario y bancario crearon una segunda línea artificial de crédito que permitiría a las familias estadounidenses comprar casas dando una entrada muy pequeña (o sin entrada), todo ello con hipotecas *subprime* a un interés muy bajo o sin interés, en las que el interés a posteriori seguía subiendo y el pago del capital amortizable se aplazaba hacia el futuro. Millones de estadounidenses mordieron el anzuelo y compraron viviendas por encima de sus posibilidades con opciones de pago a largo plazo, lo que dio lugar a una burbuja inmobiliaria. Desesperados por conseguir dinero, los propietarios de viviendas utilizaron sus casas como si fueran cajeros automáticos, refinanciando sus hipotecas (a veces hasta en dos y tres ocasiones) para conseguir la liquidez que necesitaban. La burbuja inmobiliaria ha explotado: millones de estadounidenses se enfrentan ahora a ejecuciones hipotecarias y los bancos se encuentran al borde del colapso.

El resultado de vivir a crédito durante dieciocho años es que la economía estadounidense es, hoy por hoy, una economía fracasada. El enorme pasivo de su sector financiero, que en 1980 suponía un 21 % del producto interior bruto (PIB), no ha dejado de crecer en los últimos veintisiete años; en 2007, alcanzó un increíble 116 % del PIB.[4] Peor aún: la deuda sobre el consumo acumulada supera en la actualidad la cantidad de 13,9 billones de dólares.[5] Dado que las comunidades bancaria y financiera de Estados Unidos, Europa y Asia están íntimamente conectadas entre sí, la crisis crediticia ha desbordado las fronteras estadounidenses y ha terminado por afectar a toda la economía global.

Esencialmente, lo que ha ocurrido en las dos últimas décadas es que la economía global siguió expandiéndose gracias al agotamiento de los ahorros de los estadounidenses, acumulados durante la racha de cre-

cimiento de cuarenta años de duración tras la Segunda Revolución Industrial, que se inició a comienzos de la Segunda Guerra Mundial y se agotó a finales de la década de 1980.

Para empeorar las cosas, la crisis crediticia global fue intensificándose cada vez más en las dos últimas décadas, a medida que los precios del petróleo seguían subiendo, hasta alcanzar en el mercado los 147 dólares estadounidenses por barril en julio de 2008. El aumento en los precios del petróleo desató la inflación, provocó la pérdida de poder adquisitivo entre los consumidores, ralentizó la producción y suscitó un aumento del desempleo, causando todavía más estragos en una economía ya anquilosada por las deudas.

Ahora nos enfrentamos a un nuevo fenómeno. Se conoce con el nombre de «globalización del cenit», ocurrida cuando el petróleo alcanzó los ciento cuarenta y siete dólares por barril. Más allá de este punto, la inflación crea un cortafuegos que impide el crecimiento económico continuado y empuja la economía global hacia el crecimiento cero. El precio de la energía decae únicamente gracias a la contracción de la economía global, como resultado de un menor uso energético.

No podemos enfatizar lo suficiente la importancia de la «globalización del cenit». La globalización se ha basado en la asunción de que el petróleo, abundante y barato, permite a las compañías trasladar el capital a mercados más baratos donde es posible producir alimentos y bienes manufacturados con un gasto mínimo, al tiempo que se obtienen grandes márgenes de beneficios, para después enviar los productos al extranjero. Esta asunción básica se ha desintegrado.

Para comprender cómo hemos llegado a este punto, es necesario volver a 1979, año en el que el petróleo global per cápita alcanzó su cenit, según un estudio realizado por la compañía petrolífera británica British Petroleum (BP).[6] Cuando China y la India iniciaron su extraordinario crecimiento económico en la década de 1990, la demanda de petróleo se disparó, comenzó a superar a la oferta y el precio del crudo empezó a subir. Con menos petróleo potencialmente disponible para cada ser humano, los esfuerzos realizados para conseguir que un tercio de la especie humana (es decir, la población combinada de China y la India) participara en una Segunda Revolución Industrial basada en el petróleo se ha topado de bruces con la limitación de la oferta de crudo. En otras palabras: la presión de la demanda de un sector creciente de la población frente a unas reservas petrolíferas finitas, provoca inevitablemente una subida de los precios; cuando el petróleo alcanza los

ciento cuarenta y siete dólares estadounidenses por barril, la inflación es tan poderosa que actúa como lastre para el crecimiento económico posterior y la economía global se contrae.

El aumento en los precios de la energía repercute en todos los productos que fabricamos. Así, los precios cada vez mayores de la energía afectan a todos los aspectos del proceso de producción; haciendo cada vez más prohibitivo el precio del transporte aéreo y marítimo. Cualquiera que sea el valor marginal del que las compañías disfrutaban anteriormente trasladando la producción a mercados donde la mano de obra es barata, dicho valor queda anulado por el creciente coste de la energía a lo largo de toda la cadena de suministro. Todo ello representa el punto de no retorno de la Segunda Revolución Industrial: un final que está teniendo lugar mucho antes del punto en el que se alcanza el cenit de la producción global de petróleo.

Al mismo tiempo, los efectos del cambio climático en «tiempo real» erosionan aún más la economía en muchas regiones. Se estima que el coste en daños para la economía estadounidense provocado por los huracanes *Katrina*, *Rita*, *Ike* y *Gustav* supera los 100.000 millones de dólares estadounidenses.[7] Inundaciones, sequías, incendios forestales, tornados y otros acontecimientos climáticos extremos han diezmado los ecosistemas de todos los continentes, afectando gravemente no sólo la producción agrícola, sino también las infraestructuras, ralentizando la economía global y provocando el desplazamiento de millones de seres humanos.

La convergencia de la crisis crediticia global, de la crisis energética y del impacto en tiempo real del cambio climático ha llevado a la economía mundial al borde del colapso.

El petróleo, el carbón y el gas natural seguirán suministrando una porción cada vez menos sustancial de la energía mundial en el siglo XXI. Para la mayoría de los analistas, está claro que nos acercamos al final de la era de los combustibles fósiles. Durante esta etapa crepuscular, los países realizan esfuerzos para asegurarse de que los combustibles fósiles restantes se utilizan de forma más eficiente y comienzan a experimentar con tecnologías limpias para limitar las emisiones de dióxido de carbono procedentes de la quema de combustibles convencionales. En concreto, la Unión Europea ha obligado a sus Estados miembros a aumentar su eficiencia energética un 20 % antes de 2020 y a reducir las emisiones responsables del calentamiento global otro 20 % (basándose en los niveles de 1990) para el mismo año.

Sin embargo, una mayor eficiencia en el uso de combustibles fósiles y el establecimiento obligatorio de la reducción de emisiones de gases responsables del calentamiento global no son en sí mismos suficientes para solucionar de forma adecuada la crisis sin precedentes del calentamiento global y del cenit global de la producción de gas y petróleo. Mirando hacia el futuro, todos los gobiernos tendrán que explorar nuevas rutas energéticas y establecer nuevos modelos económicos, con el objeto de lograr un nivel de emisiones tan reducido como sea posible.

El nacimiento de la Tercera Revolución Industrial

Ahora que la Segunda Revolución Industrial está tocando a su fin, una nueva Tercera Revolución Industrial se asoma por el horizonte. La pregunta de si esta Tercera Revolución llegará a tiempo para mitigar el impacto entrópico a largo plazo que durante los últimos doscientos años han dejado la era de los combustibles fósiles y las dos primeras revoluciones industriales sigue sin tener respuesta.

Recordemos cómo, en el capítulo 1, mencionamos que los grandes cambios económicos de la historia tienen lugar cuando las revoluciones en las nuevas comunicaciones convergen con nuevos regímenes energéticos para crear entornos vitales completamente nuevos. Estamos a punto de que se produzca una convergencia de este estilo: la unión de la revolución de las tecnologías de la información y de las comunicaciones de las dos últimas décadas, con la revolución en la distribución de las energías renovables del siglo XXI. El uso de las tecnologías de la información y las comunicaciones como mecanismo de control para organizar y administrar una nueva distribución de la energía marca el comienzo de una poderosa Tercera Revolución Industrial, cuyos efectos económicos deberían ampliarse hasta bien entrada la segunda mitad del siglo XXI y más allá.

Las energías distributivas son aquellas que podemos encontrar en nuestro entorno. El sol brilla en todo el mundo. Todos los días, el viento sopla a lo largo y ancho de la Tierra. Todos generamos basura. Los habitantes de las zonas rurales tienen acceso a residuos agrícolas y forestales. Los habitantes de las zonas costeras cuentan con la energía generada por las mareas. La energía geotérmica reside en el interior de la Tierra, y el agua proporciona energía hidroeléctrica. Todas estas ener-

gías reciben el nombre de «distributivas» porque, frente a las energías elitistas convencionales (carbón, petróleo, gas natural y uranio), que únicamente pueden encontrarse en regiones geográficas concretas, las energías renovables se encuentran en todas partes en proporciones diversas.

Hoy en día, las tecnologías de la información y las comunicaciones que inauguraron la era de Internet se están utilizando para reconfigurar las redes energéticas del planeta, permitiendo a millones de personas recolectar y producir su propia energía renovable en sus propios hogares, oficinas, grandes almacenes, fábricas y parques tecnológicos y compartirla de un extremo a otro a través de redes inteligentes, exactamente igual que producen y comparten su información en el ciberespacio. Las empresas ya han empezado a establecer los cimientos de una infraestructura y un mercado de lo que los líderes empresariales han bautizado con el nombre de «capitalismo distributivo».

Los diferentes tipos de energía renovable (solar, eólica, hidráulica, geotérmica, mareomotriz y biomasa) conforman el primero de los cuatro pilares de la Tercera Revolución Industrial. Si bien estas energías de rápido crecimiento suponen todavía un pequeño porcentaje del cóctel energético global, están experimentando un rápido crecimiento, a medida que los gobiernos imponen objetivos y puntos de referencia para su introducción masiva en el mercado y que los costes cada vez más reducidos de las mismas las hacen cada vez más competitivas. Se están destinando miles de millones de dólares de capital público y privado a la investigación, desarrollo y penetración en el mercado de estas energías, a medida que los empresarios y la población en general buscan la manera de reducir su huella de carbono e intentan ser más eficientes e independientes desde el punto de vista energético.

A pesar de que las energías renovables se encuentran en todas partes y las nuevas tecnologías nos permiten recolectarlas de forma cada vez más barata y eficiente, necesitamos la infraestructura necesaria para almacenarlas. Es aquí donde el sector de la construcción adquiere un mayor protagonismo, convirtiéndose en el segundo pilar de la Tercera Revolución Industrial.

Como ya se ha mencionado anteriormente, los edificios son los mayores contribuidores al calentamiento global inducido por la acción humana: consumen entre un 30 y un 40 % de toda la energía que se produce y son responsables de un porcentaje idéntico del total de las emisiones de dióxido de carbono. Los nuevos inventos tecnológicos

hacen posible la reconversión de los edificios existentes y el diseño de otros capaces de generar parte de su propia energía (o incluso la totalidad de la misma) a partir de fuentes renovables disponibles a nivel local, lo que nos permite conceptualizar de nuevo el futuro de los edificios como plantas energéticas. Las implicaciones comerciales y económicas son de gran alcance para el sector inmobiliario y, por ende, para el mundo entero.

En veinticinco años, se renovarán o construirán millones de hogares, oficinas, centros comerciales, fábricas y parques industriales y tecnológicos que funcionarán como plantas energéticas, además de como hábitats. Estos edificios acumularán y generarán energía local a partir del sol, el viento, la basura, los residuos agrícolas y forestales, las olas y las mareas, y las fuentes hidráulicas y geotérmicas; la energía suficiente para cubrir sus propias necesidades, así como para generar un excedente que pueda compartirse.

La fábrica de General Motors de Aragón, en España —la mayor factoría de la compañía en Europa— acaba de instalar una planta solar de diez megavatios en el techo de la propia fábrica, con un coste de 78 millones de dólares americanos. La estación energética puede producir suficiente electricidad para la fábrica, o bien proporcionar electricidad a 4.600 hogares. La inversión inicial se recupera en tan sólo diez años, después de lo cual la generación de la electricidad es prácticamente gratuita, salvo en lo concerniente al mantenimiento de las instalaciones solares.[8]

En Francia, Bouygues (la gigantesca constructora francesa) está edificando un gigantesco complejo de oficinas comerciales con tecnología punta en las afueras de París que acumulará suficiente energía no sólo para cubrir sus necesidades, sino incluso para generar un excedente eléctrico que puede revenderse a la red eléctrica principal.

El Parque Tecnológico Walca de Huesca, enclavado en un valle pirenaico, responde a un nuevo concepto de parque tecnológico que produce su propia energía renovable en las mismas instalaciones para cubrir las necesidades energéticas de prácticamente todas sus operaciones. En la actualidad existen una docena de edificios de oficinas en el parque y se espera construir otros cuarenta. Las instalaciones funcionan casi exclusivamente utilizando energías renovables, incluidas la eólica, la hidráulica y la solar. El parque alberga compañías de alta tecnología, como Microsoft, y otras firmas de este mismo sector y de las comunicaciones.

La introducción de los dos primeros pilares de la Tercera Revolución Industrial (las energías renovables y el concepto de los edificios como «plantas productoras de energía») exige la introducción simultánea del tercer pilar de dicha revolución. Para maximizar las energías renovables y minimizar su coste, se hace necesario desarrollar métodos de almacenamiento que faciliten la conversión de los suministros intermitentes de estas fuentes de energía en recursos seguros. Las baterías, el bombeo hidráulico diferencial y otros medios pueden proporcionar una capacidad de almacenamiento limitada. Existe, no obstante, un elemento ampliamente disponible que puede ser relativamente eficiente. El hidrógeno es un medio universal para el almacenamiento de todas las formas de energías renovables, que garantiza la disponibilidad de un suministro estable y asegura tanto la generación de energía como —y esto es igualmente importante— su transporte.

El hidrógeno es el elemento más ligero y abundante del universo. Utilizado como fuente de energía, sus únicos residuos derivados son el agua pura y el calor. Nuestras naves espaciales llevan más de treinta años alimentándose con baterías de combustible de hidrógeno de alta tecnología.

Veamos cómo funciona el hidrógeno. Las fuentes de energías renovables (solar, eólica, hidráulica, geotérmica y mareomotriz) se utilizan para producir electricidad. A su vez, esa electricidad puede emplearse mediante un proceso de electrolisis para separar el agua en hidrógeno y oxígeno. Además, el hidrógeno puede extraerse directamente de los cultivos energéticos, de los residuos animales y forestales y de la basura orgánica (la llamada «biomasa») sin necesidad de recurrir al proceso de electrolisis.

El aspecto más importante que cabe subrayar es que una sociedad basada en el uso de energías renovables será viable sólo hasta el extremo en que dicha energía pueda almacenarse en forma de hidrógeno. La razón es que las energías renovables son intermitentes. El sol no brilla siempre, el viento no sopla continuamente, no siempre hay agua en épocas de sequía y la producción agrícola varía. Cuando no existen energías renovables disponibles, no es posible generar electricidad y la actividad económica se detiene. Pero si cuando las energías renovables abundan es posible utilizar parte de la electricidad que se genera para extraer hidrógeno a partir del agua, que pueda almacenarse para su posterior reconversión en electricidad, la sociedad contaría con un suministro continuo de energía.

En 2008, la Comisión Europea anunció su Iniciativa Tecnológica Conjunta (JTI, según sus siglas en inglés), un ambicioso proyecto de colaboración entre los sectores público y privado que tiene por objeto acelerar la puesta en marcha en el ámbito comercial de la economía del hidrógeno en los veintisiete países miembros de la Unión Europea, con el objetivo principal de producir hidrógeno a partir de fuentes renovables de energía.

Al tomar como punto de referencia el giro hacia las energías renovables, la defensa de la noción de los edificios como plantas productoras de energía y la financiación de un dinámico programa de I+D en la tecnología de producción de células de combustible de hidrógeno, la Unión Europea ha erigido los tres primeros pilares de la Tercera Revolución Industrial. Las compañías eléctricas de Europa, Estados Unidos, Japón, China y otros países están comenzando a poner a prueba el cuarto pilar de esta revolución (la reconfiguración de la red eléctrica, siguiendo los pasos de Internet) que permitirá a las empresas y a la población residente producir su propia energía y compartirla.

Una red de comunicación interconectada inteligente está formada por tres componentes críticos. Las minirredes permiten a los propietarios de hogares, a las pequeñas y medianas empresas (pymes) y a las grandes compañías producir energía renovable localmente gracias al uso de células solares, energía eólica y minihidráulica, y a la utilización de basuras y residuos animales y agrícolas, y emplear esta energía fuera de la red para cubrir sus propias necesidades eléctricas. La tecnología de medición inteligente permite a los productores locales revender de forma más eficiente su energía a la red energética principal, así como aceptar energía procedente de esa misma red, lo que hace que el flujo eléctrico sea bidireccional.

La siguiente fase de desarrollo tecnológico para la creación de una red inteligente pasa por incluir dispositivos sensibles y chips a lo largo y ancho del sistema, que conecten todos los aparatos eléctricos entre sí. El *software* permite que la red energética al completo sepa cuánta energía se está utilizando en cualquier momento y en cualquier parte de la red. Esta interconectividad puede utilizarse para redirigir los usos y flujos energéticos durante los picos de consumo y las fases de calma, e incluso para ajustarse a los cambios que sufran los precios de la electricidad de un momento a otro.

En el futuro, las redes eléctricas inteligentes estarán cada vez más conectadas a los cambios climáticos (registrando las variaciones en el

viento, el flujo solar, la temperatura ambiente, etc.), lo que permitirá ajustar de manera instantánea el flujo eléctrico tanto en función de las condiciones climáticas externas como de la demanda de los consumidores. Por ejemplo: si la red energética pasa por un pico en el uso de la energía y corre el riesgo de sufrir una posible sobrecarga debido a un exceso de demanda, el *software* podría dar instrucciones a la lavadora de nuestro hogar para que reduzca un ciclo de lavado por carga o bien dar instrucciones al aire acondicionado para que baje un grado. Los consumidores que estuvieran de acuerdo con estos pequeños ajustes en el uso de la electricidad podrían recibir una bonificación en su factura. Dado que el precio real de la electricidad que circula por la red varía a lo largo de las veinticuatro horas del día, la información energética disponible de un momento a otro abriría las puertas a una «política dinámica de precios» que permitiría a los consumidores aumentar o reducir su consumo energético, dependiendo del precio de la electricidad que circulase por la red. Una política de precios ajustada al momento haría posible, además, que los productores de energía de las minirredes locales revendiesen automáticamente la energía devuelta a la red, o bien desconectarse por completo de la misma. Una red interconectada inteligente no sólo dotaría al consumidor final de un mayor poder de decisión sobre su consumo energético, sino que generaría una mayor eficiencia energética en la distribución de la electricidad.

Dicha red hace posible una amplia redistribución de la energía. El flujo energético centralizado y vertical que existe en la actualidad está cada vez más obsoleto. En esta nueva era energética, empresas, corporaciones locales y propietarios se convertirán en productores y consumidores de su propia energía, en lo que se conoce con el nombre de «generación distributiva».

Una red de distribución inteligente proporcionaría además la infraestructura esencial a la hora de realizar la transición desde el motor de combustión interna —alimentado por petróleo— a los vehículos eléctricos y a los alimentados por células de hidrógeno. Los vehículos eléctricos y los alimentados por células de hidrógeno son también «estaciones productoras de energía sobre ruedas», con una capacidad generadora de veinte kilovatios o más. Dado que, por regla general, los coches, autobuses y camiones pasan gran parte del tiempo aparcados, durante las horas en las que no se utilicen podrían conectarse a la red eléctrica interactiva principal, o a la red del hogar o de la oficina, para proporcionar una electricidad extra que se devolvería a la red.

La introducción del motor de combustión interna y de la infraestructura de autopistas marcó los inicios de la era del petróleo y de la Segunda Revolución Industrial en el siglo XX, igual que la introducción del motor de vapor, la locomotora y las infraestructuras ferroviarias marcaron el inicio de la era del carbón y la Primera Revolución Industrial en el siglo XIX.

Las revoluciones en el ámbito del transporte siempre forman parte de otras de mayor envergadura, que afectan a la infraestructura global. La revolución del motor de vapor alimentado por carbón exigió enormes cambios en las infraestructuras, incluido el paso del transporte por vías acuáticas al transporte por vías ferroviarias, así como la cesión de terrenos públicos para el desarrollo de nuevos pueblos y ciudades situados en la unión de los enlaces ferroviarios de máxima importancia. Del mismo modo, la introducción del motor de combustión interna alimentado con gasolina exigió la construcción de los sistemas nacionales de carreteras y oleoductos, así como de nuevos corredores suburbanos comerciales y residenciales a lo largo del sistema interestatal de autopistas.

El paso del motor de combustión interna a los vehículos eléctricos y de células de hidrógeno exige un compromiso comparable para el establecimiento de la infraestructura necesaria para una Tercera Revolución Industrial.

En 2008 Daimler y RWE, la segunda compañía eléctrica y energética en importancia de Alemania, pusieron en marcha un proyecto en Berlín para la creación de puntos de recarga para coches eléctricos Mercedes y Smart en toda la capital alemana. Renault-Nissan está preparando un plan similar para crear una serie de puntos de recarga de batería en Israel, Dinamarca y Portugal. Las estaciones de recarga eléctrica distribuida se utilizarán para proporcionar servicio a todos los coches eléctricos Megane fabricados por Renault. Antes del año 2030, se habrán instalado puntos de recarga para vehículos eléctricos y para aquellos vehículos que funcionen con células de combustible de hidrógeno prácticamente en todas partes: carreteras, hogares, edificios comerciales, fábricas, aparcamientos y garajes, ofreciendo una infraestructura de distribución continua que permitirá enviar y recibir energía desde y hacia la red eléctrica principal.

IBM, General Electric, Siemens y otras compañías globales del ámbito de las tecnologías de la información están comenzando a introducirse en el mercado de las energías inteligentes y a cooperar con las

compañías eléctricas para transformar la red eléctrica en una serie de redes interconectadas que permita a los dueños de los edificios producir su propia energía e intercambiarla entre sí. CPS Energy, en San Antonio; Texas Centerpoint Utility, en Houston (Texas); Xcel Utility, en Boulder (Colorado); y Sempra Energy y Southern Cal Edison, en California, están empezando a construir partes de una red inteligente que conectará entre sí miles de edificios de uso residencial y comercial.

Con frecuencia se plantea la pregunta de si a largo plazo las fuentes renovables serán capaces de proporcionar la energía suficiente para el funcionamiento de la economía nacional o global. Al mismo tiempo que una segunda generación de tecnologías de la información en red permite a las empresas conectar a miles de usuarios informáticos entre sí (creando así una informática distributiva cuya potencia es mucho más grande incluso que la que pueden ofrecer los superordenadores más centralizados que existen), millones de productores locales de energías renovables con acceso a redes eléctricas inteligentes podrían producir y compartir una cantidad de energía distributiva muy superior a la de las viejas formas centralizadas de las que actualmente dependemos (petróleo, carbón, gas natural y energía nuclear).

La transición hacia la Tercera Revolución Industrial exigirá la plena reconfiguración de toda la infraestructura económica de cada país, lo que a su vez creará millones de puestos de trabajo e incontables bienes y servicios. Los países tendrán que realizar inversiones masivas en energías renovables, reconvertir millones de edificios para transformarlos en plantas productoras de energía, incluir la tecnología del hidrógeno y otras tecnologías de almacenamiento en todas las infraestructuras nacionales, transformar el automóvil de motor de combustión interna en coches eléctricos y vehículos que funcionen con células de combustible, y crear una red eléctrica inteligente.

La reconstrucción de infraestructuras en cada país y las industrias de reacondicionamiento exigirán reciclar masivamente a los trabajadores, de forma equivalente a la capacitación profesional y vocacional que tuvo lugar durante la Primera y la Segunda Revolución Industrial. La nueva mano de obra para la alta tecnología de la Tercera Revolución Industrial tendrá que estar formada en la generación de energías renovables, en la construcción ecológica, en las tecnologías de la información y la informática aplicada, en nanotecnología, en la química sostenible, en el desarrollo de células o pilas de combustible, en la administración digital de redes eléctricas, en el transporte híbrido eléc-

trico o alimentado con hidrógeno, y en los cientos de campos técnicos adicionales.

Empresarios y administradores tendrán que educarse para aprovechar los modelos de negocio más innovadores, incluidos el comercio de código abierto y en red, la contratación en función del rendimiento, las estrategias de investigación y desarrollo distributivo y participativo, así como la logística sostenible y la administración de una cadena de suministro energético baja en carbono. Los niveles de destreza y los estilos de gestión de la mano de obra que protagonizarán la Tercera Revolución Industrial serán cualitativamente diferentes de los de la Segunda.

Una red interconectada inteligente, plenamente integrada, permitirá a cada país producir su propia energía y compartir sus excedentes con los países vecinos, mediante un enfoque que permita garantizar la seguridad energética global. Cuando una región dada disfrute de un incremento o de un excedente temporal de energía renovable, podrá compartirlo con regiones que se enfrenten a una situación de déficit.

La Tercera Revolución Industrial nos conduce a una nueva visión social en la que la energía se distribuye ampliamente por sí misma, fomentando niveles hasta ahora desconocidos de colaboración entre pueblos y naciones de la Tierra. Al igual que la revolución de las comunicaciones de la última década generó una forma de «pensamiento en red», permitió compartir códigos abiertos y democratizó las comunicaciones, la Tercera Revolución Industrial dará paso a la democratización de la energía. Hemos empezado a imaginar un mundo en el que cientos de millones de personas asumirán el control de la energía, tanto de forma literal como figurada, y ello tendrá grandes consecuencias sobre la vida social y política.

UNA NUEVA VISIÓN SOCIAL

La democratización de la energía es el punto de encuentro de una nueva visión social de la distribución. El acceso a la energía será un derecho social inalienable en la era de la Tercera Revolución Industrial. El siglo XX fue testigo de la ampliación de los derechos políticos y de las oportunidades educativas y económicas para millones de personas en todo el mundo. En el siglo XXI, el acceso individual a la energía se convertirá también en un derecho social y humano. Todos los hombres deberían tener el derecho y la oportunidad de generar su propia ener-

gía a nivel local y compartirla con los demás a través de redes interconectadas regionales, nacionales y continentales. Para la generación más joven, educada en una sociedad menos jerárquica y más conectada en redes, la habilidad de compartir y producir su propia energía en una red interconectada de acceso abierto se considerará tanto un derecho fundamental como una responsabilidad.

La transición que se producirá a mediados de siglo de la Segunda a la Tercera Revolución Industrial transformará radicalmente el proceso globalizador. El impacto más significativo se dejará sentir probablemente sobre las naciones en vías de desarrollo. La falta de acceso a la electricidad es un factor clave en la perpetuación de la pobreza. A la inversa, el acceso a la energía es sinónimo de mayores oportunidades económicas. Si millones de personas y comunidades en vías de desarrollo se convirtieran en productoras de su propia energía, el resultado sería una notable transformación en el reparto del poder. Los habitantes de las zonas locales no estarían tan sujetos a la voluntad de centros de poder lejanos. Cada comunidad podría producir bienes y servicios de forma local y venderlos en el mercado global. He aquí la esencia de una política de desarrollo sostenible y de la reglobalización desde abajo. Las naciones desarrolladas, en cooperación con la industria y las organizaciones de la sociedad civil, pueden facilitar la siguiente fase de la globalización sostenible reorientando la ayuda al desarrollo, aprovechando la financiación y el crédito a gran y pequeña escala y ofreciendo un estatus comercial favorable a las naciones en vías de desarrollo para dar paso a una Tercera Revolución Industrial.

El giro de las energías elitistas basadas en el uso de combustibles fósiles y del uranio hacia las energías renovables distributivas provocará el abandono mundial de la «geopolítica» que caracterizó el siglo XX y la entrada en la «política de la biosfera» que caracterizará al siglo XXI. Gran parte de los conflictos geopolíticos del último siglo se han centrado en lograr el acceso militar y político al carbón, el petróleo, el gas natural y los depósitos de uranio. Se han librado guerras y se ha perdido un número incontable de vidas mientras las naciones competían entre sí, intentando hacerse con el control de los combustibles fósiles y el uranio. La llegada de la Tercera Revolución Industrial contribuirá enormemente a difuminar las crecientes tensiones por el acceso al suministro cada vez más limitado de uranio y combustibles fósiles, y facilitará una política de la biosfera basada en un sentido colectivo de la responsabilidad a la hora de salvaguardar los ecosistemas terrestres.

El capitalismo distributivo

La posibilidad de compartir la energía entre millones de personas (y en última instancia, miles de millones) marca el inicio de una nueva era en la que podríamos asistir a la constante erosión de los modos de organización y gestión tradicionales y jerárquicos, y a la adopción en un sentido amplio de redes distributivas caracterizadas por la colaboración masiva. Una economía global más distributiva y participativa está comenzando a transformar radicalmente la orientación temporal y espacial de la especie humana, conduciéndonos a una mayor diferenciación en las destrezas, a una profundización en el conocimiento de la propia personalidad, a mayores niveles de conectividad, a la ampliación de la empatia y a la expansión de la conciencia, esta vez hacia la envoltura que rodea la Tierra, la biosfera.

Para apreciar el impacto potencial del nuevo capitalismo distributivo, es necesario comprender el poder de las comunicaciones distributivas como agentes gestores de una sociedad basada en las energías distributivas.

Como ya hemos mencionado con anterioridad, la informática distributiva (conocida también con el nombre de «informática en malla» o «computación distributiva») es el componente esencial de la revolución de la segunda generación de las tecnologías de la información que está extendiéndose por la comunidad empresarial global, facilitando la aparición de nuevas redes sociales globales y revolucionando el sistema educativo.

La idea de utilizar la potencia de la informática distributiva masiva se les ocurrió por primera vez al diseñador de *software* David Gedye y al ex profesor de ciencias informáticas David Anderson. A los dos les interesaba la posibilidad de descubrir si en alguna parte del universo podía existir vida extraterrestre. Al darse cuenta de que el análisis de las ondas de radio del universo para intentar encontrar a alguien que estuviera emitiendo comunicaciones interestelares era una empresa de enormes proporciones, Gedye y Anderson utilizaron el observatorio de Arecibo en Puerto Rico, equipado con el radiotelescopio más grande del mundo, para observar el cielo las veinticuatro horas del día y escuchar de forma simultánea millones de frecuencias de radio. El análisis de toda esa montaña de datos exigiría el uso de los simuladores más grandes del planeta. Como resultaba imposible obtener esa clase de acceso abierto a unos superordenadores, se les ocurrió la idea de reclutar y co-

nectar entre sí millones de ordenadores personales a través de Internet para calcular los datos. Dado que los ordenadores personales están parados la mayor parte del tiempo e incluso cuando se utilizan no están funcionando a pleno rendimiento, Gedye y Anderson dedujeron que si podían convencer a los usuarios de que donasen parte del tiempo de sus ordenadores, podrían generar la suficiente potencia a través de la informática distributiva, con el fin de analizar el flujo de datos entrantes. En 2001, el proyecto contaba ya con la ayuda de más de medio millón de ordenadores personales.[9] Si bien el proyecto de búsqueda de inteligencia extraterrestre (bautizado como *Proyecto SETI*) todavía no ha recibido señales de ningún ser de la galaxia, creó el prototipo de la siguiente gran revolución en el ámbito de las tecnologías de la información: la informática distributiva.

Desde entonces, la informática distributiva se ha utilizado para afrontar algunos de los problemas más complejos y difíciles a los que se enfrenta una sola entidad. Por ejemplo, un grupo de investigadores de la Universidad de Oxford convenció a cien mil personas en ciento cincuenta países para que donaran parte del tiempo de uso de sus ordenadores con el fin de analizar datos relativos al cambio climático y crear modelos predictivos. La potencia que la informática distributiva pone a su disposición es dos veces superior a la de algunos de los ordenadores más rápidos del mundo.[10]

Los proyectos de computación distributiva están proliferando. Actualmente, millones de ordenadores se conectan entre sí para compilar y analizar datos procedentes de diversos proyectos, entre los que se incluyen la búsqueda de nuevas estructuras proteínicas, el descubrimiento de ondas gravitacionales, el estudio de los nanosistemas, la búsqueda de números primos o el desarrollo de nuevos medicamentos, por mencionar tan sólo algunos de ellos.[11]

¿Por qué los usuarios ponen voluntariamente sus ordenadores a disposición de este tipo de proyectos? Si bien las motivaciones son de lo más variado, el «altruismo» es la razón que dan la mayoría de los *crunchers* («exprimenúmeros»), como cariñosamente son conocidos en la comunidad de la informática distributiva. Millones de personas están ansiosas por aportar su granito de arena para solucionar los grandes retos a los que se enfrenta la especie humana, desde el cambio climático a la cura de enfermedades.[12]

Donar nuestro tiempo de uso informático es sólo una pequeña parte del nuevo enfoque distributivo y de colaboración humana. Empre-

sas y centros académicos reclutan activamente a millones de personas con las que compartir su saber y su creatividad. Para describir este nuevo modelo participativo de masas para recopilar datos, compartir conocimientos y solucionar problemas se utiliza el término *wikinomía*; se trata de un modelo que ha demostrado ofrecer resultados impresionantes en numerosos campos del conocimiento, llegando a eclipsar con frecuencia el saber adquirido y las soluciones aplicadas por expertos profesionales en esos mismos campos. La expresión *proyecto wiki* hace referencia a una empresa participativa que implica a decenas, cientos e incluso miles de personas (algunas de ellas expertas, otras aficionadas) procedentes por regla general de campos muy diversos que se reúnen para compartir sus ideas y resolver problemas en común. Estos nuevos entornos de aprendizaje participativo movilizan la sabiduría colectiva de las multitudes, y tienen un historial impresionante si se compara con los entornos de aprendizaje corporativos organizados jerárquicamente.

El fenómeno conocido como la «sabiduría de las multitudes» no es algo que haya salido simplemente de la nada con la aparición de la tecnología de la informática distributiva. Francis Galton, un científico célebre por su defensa de la eugenesia humana (Galton era primo de Darwin), fue el primero en darse cuenta de la importancia de la sabiduría colectiva. En 1906, Galton se encontraba de visita en una feria rural que se celebraba en su ciudad natal de Plymouth, Inglaterra. Casualmente, fue testigo de una competición en la que los participantes tenían que acertar el peso de un objeto. Apareció un enorme buey y los participantes en la feria hicieron cola para hacer sus apuestas sobre cuál sería el peso del animal una vez sacrificado y procesado. Ochocientas personas realizaron apuestas, incluidos carniceros y granjeros, así como oficinistas y otros individuos sin ningún conocimiento concreto. Una vez finalizada la competición, Galton recopiló las ochocientas apuestas y las ordenó de mayor a menor; las colocó en una campana de Gauss y posteriormente sumó todas las estimaciones y calculó la media de las apuestas del grupo: la cifra representaba su sabiduría colectiva. La media de las estimaciones fue de 1.197 libras de peso, tan sólo una libra menos que el peso real del buey.[13] Posteriormente, Galton publicó sus conclusiones en la revista británica *Nature*, pero tendrían que pasar cien años hasta que la nueva tecnología de la informática distributiva permitiera a millones de personas agregar su conocimiento y creatividad en proyectos de aprendizaje participativo.

Una de las primeras compañías en aprovechar la potencia de la sabiduría colectiva y del aprendizaje colectivo fue una pequeña empresa minera dedicada a la extracción del oro: Goldcorp, con sede en Toronto (Canadá). Enfrentada a unos costes de producción cada vez más elevados, a una deuda que no dejaba de acumularse, al descontento de los trabajadores y a las escasas perspectivas de encontrar nuevos depósitos auríferos, la compañía se encontraba al borde de la insolvencia cuando su director ejecutivo, Robert McEwen, tuvo la idea de matricularse en un seminario en el Instituto Tecnológico de Massachusetts. El debate se centró en el uso de Linux, una red de código abierto en la que miles de programadores ofrecen su tiempo libre para ayudar a corregir los problemas del código *software*. A McEwen se le ocurrió la radical idea de subir a la web todos los datos geológicos de su compañía desde 1948 obtenidos en su propiedad de Red Lake y preguntar a usuarios del mundo entero dónde era probable encontrar oro.[14] Para hacer atractivo el proyecto, la compañía ofreció 575.000 dólares de premio a los mejores métodos de prospección y a las estimaciones más acertadas sobre la ubicación de los depósitos. Más de mil buscadores de oro cibernéticos comenzaron a analizar los datos.[15] En la tarea participaron geólogos, pero también matemáticos, personal militar y estudiantes de doctorado procedentes de disciplinas diversas.

Según McEwen, lo interesante fue la amplitud de conocimientos de disciplinas tan diferentes entre sí que terminaron colaborando en la búsqueda, incluidas la física avanzada, las matemáticas aplicadas y los sistemas inteligentes. «Se utilizaron capacidades que nunca antes había visto en la industria», señaló McEwen. Los resultados fueron sorprendentes. «Cuando vi las imágenes en el ordenador, casi me caigo de la silla», afirma. Los concursantes habían identificado ciento diez ubicaciones dentro de la propiedad de la compañía en Red Lake, la mitad de las cuales no habían sido identificadas con anterioridad por los geólogos de Goldcorp. Sorprendentemente, más del 80 % de los nuevos objetivos señalados produjeron grandes cantidades de oro: más de ocho millones de onzas.[16]

En algunas de las compañías más importantes del mundo (especialmente en el sector farmacéutico y químico) la «producción en equipo» (*peering*) se ha convertido en un procedimiento de operaciones estándar. La colaboración en masa ha ayudado a compañías como Procter and Gamble y Boeing a reconsiderar sus modelos de I+D. Procter and Gamble rediseñó su programa de I+D suplementando el trabajo de sus

investigadores contratados con colaboraciones externas. La compañía utiliza a InnoCentive, una empresa cibernética dedicada al mercado de trabajo que conecta a miles de científicos procedentes de una amplia gama de disciplinas con compañías como Procter and Gamble en proyectos de colaboración. Procter and Gamble espera conseguir el 50 % de sus nuevas ideas para productos y servicios a partir de este tipo de esfuerzos de deslocalización de naturaleza participativa.[17]

El director ejecutivo de Cisco, John Chambers, ha transformado una de las principales compañías de las tecnologías de la información y las comunicaciones del mundo en un entorno de trabajo participativo y actualmente exporta su modelo a otros clientes. Mike Mitchell, director de tecnologías de la comunicación, asegura que en Cisco desean «una cultura en la que resulte inaceptable no compartir lo que se sabe».[18] La compañía fomenta el trabajo en redes sociales entre sus empleados y promueve el uso de *blogs* internos para que todos sus trabajadores puedan compartir reflexiones e ideas entre departamentos y en diferentes puestos. Ahora que los analistas estiman que el «mercado de trabajo participativo» podría convertirse rápidamente en una oportunidad económica de 34.000 millones de dólares, Chambers está ansioso por convertir Cisco en uno de los principales catalizadores que impulse este nuevo modelo de negocio.[19]

Chambers está especialmente interesado en la parte relativa a las energías distributivas emergentes de la Tercera Revolución Industrial. Con unos ingresos procedentes en un 75 % del negocio de los enrutadores, los conmutadores y las tecnologías avanzadas de red, Chambers utiliza los procedimientos más avanzados de la compañía para trabajar conjuntamente con sus clientes europeos, que están empezando a instalar redes inteligentes en línea. «Mediante la gestión de las cargas en hora punta y un cambio hacia fuentes de energía alternativa podemos reducir notablemente el coste de la electricidad y reducir las emisiones de carbono [...]. [Ello] puede suponernos un negocio de entre uno y diez mil millones de dólares», asegura Chambers.[20] Otros proyectos del ciberespacio, como YouTube, MySpace, Second Life e InnoCentive se basan también en la colaboración.

Don Tapscott y Anthony D. Williams, en su obra *Wikinomics: la nueva economía de las multitudes inteligentes*, afirman que el potencial de la colaboración humana conectado a través de la tecnología de la informática distributiva puede llevar a la economía más allá de los supuestos del negocio tradicional, hacia un nuevo territorio basado

en la «honestidad, la interconexión, la participación y la actuación global».[21]

Las tecnologías *peer-to-peer* de la Tercera Revolución Industrial dan paso al «capitalismo distributivo» y convierten en irrelevantes y obsoletas muchas de las asunciones centrales del capitalismo de mercado. Consideremos, por ejemplo, la firme creencia de Adam Smirh de que la naturaleza humana predispone a todos los individuos a perseguir nuestro propio interés en el mercado, contra los intereses de los demás. Smith admitió la dudosa salvedad de que incluso si es el propio interés lo que uno tiene en mente, también con ello contribuye de alguna manera al bien común.

El modelo distributivo parte de la asunción exactamente opuesta sobre la naturaleza humana: que cuando se nos da la oportunidad, está en nuestra naturaleza colaborar con los demás (con frecuencia, libremente) por el puro placer de contribuir al bien común. Es más: al contribuir al bienestar del grupo, somos más capaces de optimizar nuestro propio interés. En otras palabras, los defensores de la participación distributiva celebran la existencia de un «espacio común digital», en lugar de lamentar la «tragedia de los comunes». Fue el ecologista Garret Hardin quien escribió el célebre ensayo en el que proponía la idea de que el interés propio conduce al fracaso de las empresas económicas conjuntas, simplemente porque está en la naturaleza humana estar pendiente del número uno.

¿Cómo explicar entonces fenómenos como Linux o Wikipedia? En el caso de Linux, miles de programadores ofrecen su conocimiento experto de forma voluntaria y gratuita para ayudar a corregir y mejorar el código *software* que utilizan millones de personas. El código en sí es abierto y la propiedad intelectual del mismo no corresponde a ninguno de los participantes individuales que contribuyen a su creación. Si yo hubiera enseñado una versión teórica de este modelo empresarial en el programa de dirección de empresas de la Wharton School, incluso a comienzos de la década de 1990, mi versión se habría desechado como completamente contraria a la naturaleza humana, más preocupada por su propio interés que por tomar parte en una actividad común durante un período prolongado de tiempo. Sin embargo, Linux se ha convertido en uno de los principales actores en la escena global y planta cara a compañías de corte tradicional como Microsoft dentro del mismo sector.

De igual modo, consideremos el caso de Wikipedia, una enciclopedia en línea gratuita de código abierto que únicamente cuenta con

cinco empleados a tiempo completo, pero que tiene diez veces el tamaño de la *Enciclopedia británica*,[22] cuya versión inglesa presume de contar con más de 2,8 millones de entradas.[23] Todas las aportaciones se realizan de forma gratuita. Todos los usuarios son libres de añadir sus propias contribuciones y puntos de vista a cualquier artículo; pese a ello, y debido a la naturaleza participativa del proceso, el índice de errores es sólo ligeramente superior al de la *Enciclopedia británica*, a pesar de que esta última confía en expertos seleccionados en sus respectivos campos.[24]

En los casos de Linux y Wikipedia, los participantes del proyecto disfrutan del placer de poner su creatividad al servicio de otros y beneficiarse del acceso gratuito a redes que mejoran constantemente gracias a las contribuciones al bienestar común de una red participativa en constante crecimiento.

La actividad económica ha dejado de ser una competición entre compradores y vendedores enfrentados entre sí para convertirse en una empresa cooperativa entre jugadores que comparten una misma mentalidad. La idea económica clásica de que la ganancia ajena se produce a expensas de las pérdidas propias se ve sustituida por la idea de que una mejora en el bienestar de los demás amplifica el bienestar propio. El juego del todo o nada da paso a un escenario en el que todos ganan.

De igual modo, el viejo refrán del *caveat emptor* («sea precavido el comprador») se ve sustituido por la idea de la transparencia y la honestidad. En un entorno tradicional de negocios, no se divulgan nunca datos internos que puedan comprometer la ventaja sobre un proveedor, un competidor, un cliente o incluso sobre un colega. Por el contrario, en un entorno participativo, sus integrantes únicamente pueden optimizar su colaboración y crear un valor añadido para todos los implicados compartiendo datos abiertamente con los demás. Un proyecto como Linux únicamente funciona cuando todos los miembros de la red comparten abiertamente el *software*, el código y las nuevas aplicaciones.

De los derechos de propiedad a los derechos de acceso

En ningún otro contexto se da un enfrentamiento tan acusado entre el viejo paradigma económico clásico y el nuevo modelo del capitalismo distributivo como en el de la propiedad intelectual. En el esque-

ma empresarial tradicional, las patentes y los derechos de *copyright* son sacrosantos. Sin embargo, en una economía participativa la disponibilidad sin restricciones de información crítica es esencial. La posesión y el control del conocimiento frustran la colaboración.

La lucha en el sector biocientífico sobre las patentes de los genes ilustra la diferencia entre el mercado tradicional basado en el capitalismo y el nuevo capitalismo distributivo. Durante casi treinta años, las compañías biocientíficas han patentado secuencias genéticas y genes, así como organismos clonados y novedosos híbridos quiméricos, además de los procesos utilizados para aislar sus propiedades y crear dichos organismos. Sin embargo, en los últimos años una generación de jóvenes investigadores educados en la era de Internet han comenzado a cuestionar lo que consideran que es un intento flagrante y sofocante de esconder en un lugar seguro el conocimiento que se comparte de forma libre y gratuita; un conocimiento que podría acelerar el descubrimiento de nuevas técnicas médicas que salven vidas, espolear los avances en agricultura, conducir a importantes descubrimientos en el ámbito de las energías limpias alternativas y allanar el camino a una nueva generación de materiales de construcción sostenibles.

Preocupados por el hecho de que compañías como Monsanto puedan mantener como rehenes a los agricultores y consumidores del mundo entero bloqueando las patentes de todos los genes que conforman el almacén global de plasma germinal para las cosechas, los biólogos de Cambia (un instituto de investigación biotecnológica) han empezado a publicar sus propios descubrimientos genéticos a través de un agente de licencias abiertas llamado BiOS, similar al tipo de licencias utilizadas por Linux y otros proyectos de *software* libre.[25]

Algunas compañías farmacéuticas de ámbito global siguen su ejemplo (si bien de forma mucho más limitada) y ya publican en Internet los resultados de sus investigaciones en bases de datos públicas, con el fin de fomentar la investigación participativa. Si bien estos esfuerzos se encuentran aún en una primera fase y las compañías biocientíficas siguen comprometidas con la protección de la propiedad intelectual, lo cierto es que cada vez es más evidente que a la velocidad a la que se mueve la economía global, en la que la participación distributiva permite dar saltos continuos y realizar nuevos descubrimientos, las patentes son un mecanismo cada vez más anticuado a la hora de generar valor añadido.

Las primeras leyes al respecto se remontan a las patentes tempranas concedidas en Venecia y otras ciudades-Estado italianas del Renaci-

miento, con el objeto de fomentar la inventiva y proteger a los artesanos locales dedicados a la industria del cristal y otras artes. Hoy en día, la idea de mantener una patente sobre un proceso o producto durante veinte años, cuando los ciclos de vida de los productos suelen agotar su curso en apenas un par de años o incluso meses, parece casi pintoresca.

Del mismo modo, las leyes de *copyright* se han topado con redes para compartir archivos, *blogs* y proyectos participativos de libre distribución cuyo modus operandi se basa en «la información quiere ser libre». Tanto en Internet como en la *blogosfera*, donde se ofrecen rutinariamente enormes cantidades de contenidos de forma gratuita (pensemos en Wikipedia, YouTube, MySpace, Flickr) el mantenimiento del *copyright* supone restringir el alcance comercial de una obra, no expandirlo.

Los retos que se le plantean a los derechos de propiedad intelectual forman parte de otro de mayor envergadura que afecta a la propia noción de las relaciones de propiedad, fundamento esencial sobre el que se ha construido la teoría económica clásica. Recuérdese que John Locke, Adam Smith y otros filósofos de la Ilustración creían que la adquisición de la propiedad era intrínseca a la naturaleza humana, y que el propio mercado ofrecía un mecanismo autorregulador que garantizaría la continuada adquisición e intercambio de la propiedad entre compradores y vendedores.

La idea de un individuo autónomo propietario es la piedra angular del pensamiento ilustrado y el *leitmotif* de la noción moderna de la libertad individual. Para los filósofos y juristas de los siglos XVIII y XIX, la libertad se definía en términos negativos, como el derecho de excluir a los demás. El ennoblecimiento de la idea del derecho a la propiedad privada permitió a la floreciente burguesía europea crear un baluarte legal alternativo que contrarrestara las obligaciones antiguas para con la Iglesia y los Estados feudales, así como las limitaciones impuestas por los gremios de artesanos y muchas otras convenciones que los mantenían unidos por contrato al viejo orden. Comprensiblemente, la floreciente clase capitalista veía el derecho a la propiedad privada como un símbolo de libertad personal. Los derechos de propiedad, protegidos por ley, implicaban que ningún hombre podía ser acosado, oprimido o convertido en objeto de la voluntad de otro. Una mayor acumulación de propiedades y el control sobre su uso aseguraban una mayor autonomía y movilidad, lo que a su vez era garantía de libertad personal. Si uno era capaz de asegurar sus propiedades, entonces el resto de los derechos estaría garantizado: el derecho a la privacidad, el derecho

a no ser coaccionado y, especialmente, el derecho a ser feliz. En una época en la que Gran Bretaña y las demás naciones de Europa comenzaban a establecer los cimientos rudimentarios del mercado capitalista, a expandir su régimen colonial por amplias zonas del globo y a poner en práctica una política mercantilista pensada para garantizar un mayor control sobre la tierra, los recursos, las personas y los mercados, la idea de que el hombre tiene una naturaleza adquisitiva y de que por naturaleza tiende a salvaguardar su propiedad, era garante de que sus políticas reflejaban en lo social el orden natural de las cosas.

La metamorfosis en la forma de concebir la naturaleza de la propiedad corrió paralela a muchos otros cambios que estaban transformando un continente de una economía feudal en una economía de mercado, y el gobierno dinástico en el gobierno del Estado nación. La nueva concepción de la propiedad fue una de las vías que los europeos utilizaron para reordenar su relación con el espacio y el tiempo. Las nuevas tecnologías abrieron las puertas a amplios y nuevos espacios, y aceleraron de forma dramática el tempo humano. El espacio, que durante tanto tiempo se había concebido como algo enclaustrado y vertical, adquirió repentinamente un carácter horizontal y abierto. El tiempo, que durante eones se había experimentado como algo cíclico y relativamente cerrado, pasó a experimentarse repentinamente como algo lineal y expansivo. Las viejas instituciones feudales, con sus límites espaciales y temporales constreñidos, simplemente se derrumbaron ante lo que parecía ser una frontera infinita que corría pareja con un futuro infinito. El desarrollo de la perspectiva basada en la propiedad privada se convirtió en una herramienta mental crítica a la hora de domesticar la nueva frontera espaciotemporal.

La totalidad de la realidad terrenal se reconfiguró en una única fórmula: «Lo mío *versus* lo tuyo». A partir de esta formulación, los europeos se aprestaron a colonizar la totalidad del tiempo y el espacio. En el nuevo futuro que ya alboreaba, todas las personas se convertirían en su propio dios privado, cuya divinidad dependería de la propiedad amasada, de su existencia henchida y de su capacidad de proyectar una sombra cada vez más larga sobre la existencia y la continuidad en el tiempo. Más mío, menos tuyo. Quienes pudieran adquirir la mayor cantidad de propiedades, ya fuera gracias a su talento o a su astucia, podrían transformar la propiedad en capital y utilizar dicho capital para controlar no sólo la naturaleza, sino también las vidas de otras personas. Eran los llamados «capitalistas».

A su vez, la economía moderna de mercado y el Estado nación se convirtieron en los mecanismos institucionales que acelerarían esta nueva reorganización del mundo. El mercado funcionaría como foro imparcial en el que todos los capitalistas librarían sus batallas contra los demás guerreros, en un combate por capturar el espacio y secuestrar el tiempo en forma de propiedad privada. El incipiente Estado nación, a su vez, se convertiría en el protector de la propiedad de todos los individuos gracias al establecimiento de códigos legales y de mecanismos que obligaran al cumplimiento de los mismos; consecuentemente, el Estado nación se convertiría en garante de la libertad del individuo.

La inclusión de las relaciones de propiedad privada en el corazón mismo de la naturaleza humana funcionó como un arma de doble filo. Garantizar el derecho de todas las personas a los frutos de su propio trabajo frente a los privilegios del orden feudal y más tarde de los regímenes monárquicos aceleró el proceso de diferenciación, individualización y autonomía personal. Todo hombre blanco propietario se convertiría en soberano de sus propios dominios, en una isla en sí mismo. En la historia de Occidente, el desarrollo del derecho natural relativo a las relaciones de la propiedad privada ha ido de la mano de la aparición del individuo autónomo.

Un sentido de la individualidad cada vez más profundo y un mayor individualismo contribuyeron a elevar la idea de la importancia singular que cada vida en particular tiene en el gran esquema de las cosas, al tiempo que, irónicamente, fomentaban un mayor sentimiento de soledad existencial del individuo en el mundo. Estos cambios psicológicos aceleraron el impulso empático a medida que las personas eran cada vez más conscientes de la singularidad de la existencia ajena y de su lucha por superar el aislamiento, conectar con otros seres humanos, encontrar sentido a su vida y prosperar.

Pese a todo, el compromiso con la propiedad privada (que rozaba el fanatismo, hasta el punto de santificar a esta última como el aspecto primario de la naturaleza humana) tuvo también el efecto opuesto, al establecer una línea fronteriza entre «lo mío versus lo tuyo» y separar a las personas de formas completamente novedosas a través de la creación de nuevas barreras sociales entre los acaudalados y los desafortunados. La inclusión de las relaciones basadas en la propiedad privada en el corazón mismo de la organización social contribuyó a nivelar el discurso humano por un lado, extendiendo la idea de que todo hombre propietario es soberano, al tiempo que se establecía un nuevo principio

de exclusión («lo mío *versus* lo tuyo») como base para la administración de las relaciones económicas, sociales y políticas entre las personas que terminó por hacer avanzar y bloquear la extensión de la empatía al mismo tiempo.

Sin embargo, la lógica que hizo que se ampliaran las relaciones basadas en la propiedad privada está empezando a fracturarse, ahora que las nuevas tecnologías están modificando nuevamente nuestra percepción espaciotemporal. La conexión cada vez más acelerada del sistema nervioso central de todos los seres humanos que habitan la Tierra con los demás a través de Internet y de otras novedosas tecnologías de las comunicaciones nos está obligando a entrar en un espacio global y un campo temporal simultáneo y novedoso. El resultado es que, a lo largo del siglo XXI, el intercambio de propiedades en los mercados nacionales irá dejando paso con mayor frecuencia a relaciones basadas en el acceso a vastas redes globales.

El decreciente apego hacia el régimen de la propiedad privada tiene una gran importancia tanto para el futuro del comercio global como para la psique colectiva humana. Si el apego comercial, psicológico e ideológico a la propiedad privada sigue debilitándose, ¿cuál será en última instancia el destino del mercado? Igualmente importante es el impacto potencial que este cambio pueda tener sobre la conciencia y sobre nuestra concepción de la naturaleza humana.

La economía de mercado es excesivamente lenta para aprovechar plenamente la velocidad y el potencial productivo que el *software* y las revoluciones de las comunicaciones hacen posible. Como resultado, estamos asistiendo al nacimiento de un nuevo sistema económico que es tan diferente del capitalismo de mercado como este último lo fue respecto de la economía feudal en una época anterior.

Tampoco se trata únicamente de encontrar nuevos formatos organizativos que nos permitan actualizar la manera en la que hacemos negocios en una economía de mercado: es el propio mecanismo de intercambio de mercado el que se está quedando obsoleto.

Los mercados son modelos de operación lineales, diferenciados y discontinuos. Vendedores y compradores se unen durante un breve espacio de tiempo para intercambiar bienes y servicios; a continuación, se separan. El tiempo transcurrido entre la finalización de un intercambio y la introducción del siguiente representa la productividad perdida y el coste añadido de hacer negocios que, en última instancia, hacen obsoletos a los mercados.

Por el contrario, las nuevas tecnologías de las comunicaciones y de la información no son lineales, sino cibernéticas. Permiten una actividad continuada a lo largo de amplios períodos de tiempo, lo que quiere decir que el mecanismo que da inicio y concluye los intercambios de mercado puede sustituirse por una relación comercial continuada entre varias partes a lo largo del tiempo.

Consideremos, por ejemplo, la forma convencional de ventas de CD frente a los nuevos modelos de comercialización de música de las discográficas. En una relación de intercambio en el mercado convencional, el comprador paga al proveedor por la compra del CD. Frente a esto, en el nuevo modelo de redes que utilizan compañías musicales como Rhapsody, el usuario paga una suscripción mensual que le permite disfrutar de un acceso ilimitado a la fonoteca de la compañía. En el modelo antiguo, el CD físico (es decir, la propiedad) se intercambia entre vendedor y comprador; en el nuevo modelo en red, el usuario paga una cuota por el tiempo durante el que quiera tener acceso a la música.

En una red pura, la propiedad sigue existiendo, pero queda en manos del productor: el usuario accede a ésta en segmentos de tiempo. Suscripciones, pertenencias, alquileres, tiempo compartido, anticipos, contratos de arrendamiento y acuerdos de licencia se han convertido en un nuevo medio de intercambio. Las compañías musicales establecen con el cliente —al que convierten en parte de la red musical— una relación comercial que dura las veinticuatro horas del día. El usuario paga una cantidad fija para poder tener acceso a la música cuando está dormido, despierto, en el trabajo y también cuando la está escuchando. La compañía musical prefiere comercializar una relación continuada con el usuario durante un período de tiempo dado, en lugar de vender cada CD como parte de una transacción mercantil diferenciada. Es una cuestión de tiempo y costes.

Las compañías musicales mantienen una relación rápida, eficiente, cómoda y continuada con el cliente, allí donde las tiendas tradicionales se están quedando rezagadas y se ven obligadas a negociar cada transacción como un proceso diferenciado y cerrado. En un mundo en el que todos estamos conectados a través del ciberespacio y en el que la información se intercambia a la velocidad de la luz, el tiempo se convierte en el recurso más escaso y preciado de todos. En una red pura, proveedores y usuarios sustituyen a vendedores y compradores y el acceso al uso de los bienes en segmentos amplios de tiempo sustituye al intercambio físico de mercancías.

Los costes y márgenes de beneficios de las transacciones también entran en juego en el paso de los modelos de intercambio en el mercado a los modelos en red. En una economía de mercado basada en el intercambio, los vendedores obtienen beneficios sobre sus márgenes, y dichos márgenes dependen del coste de la transacción. Pero en la mayoría de los sectores los márgenes no dejan de disminuir, debido fundamentalmente a la aparición de las nuevas tecnologías de la información, de las comunicaciones y de producción, que permiten ahorrar energía, así como a los nuevos métodos organizativos que contribuyen a reducir los costes de las transacciones. Cuando los costes de una transacción se aproximan a cero, el margen de beneficios prácticamente desaparece y el intercambio de mercado deja de ser una forma viable de hacer negocios.

El sector editorial es un buen ejemplo. En el mercado, yo vendo mi libro a una editorial, que a continuación lo envía a una imprenta. De allí pasa a una distribuidora y posteriormente a un librero minorista, donde el cliente paga por el producto. En cada una de las etapas del negocio, el vendedor incrementa el precio final que tendrá que pagar el comprador con el fin de reflejar los costes de la transacción en los que incurre. En la actualidad, un número cada vez mayor de editoriales (especialmente de libros de texto y de investigación, que exigen actualizaciones continuas) se están saltando todas las etapas intermedias inherentes a la publicación de un ejemplar físico y los costes de transacción que supone cada parte del proceso. La *Enciclopedia británica* sigue cobrando 1.395 dólares por la primera tanda de veintidós volúmenes, pero se venden muchos menos ejemplares. La compañía ha colocado los contenidos íntegros en Internet, donde es posible acceder a la información, que se actualiza constantemente. Los usuarios pagan una cuota de suscripción para poder acceder a estas actualizaciones durante un período de tiempo extenso. La *Enciclopedia británica* ha eliminado prácticamente el resto de costes inherentes a la transacción que suponía hacer llegar la información a sus suscriptores. La compañía ha pasado de vender un producto físico a sus clientes, a ofrecer a los usuarios el derecho de acceder a un servicio a lo largo del tiempo. ¿Cómo competirá el libro de papel frente al libro electrónico en el futuro, cuando el segundo haya reducido notablemente los costes de la transacción? El mismo proceso está afectando a múltiples sectores.

La adquisición de un automóvil representa, para la mayoría de las personas, su bautismo de entrada en el mundo adulto de las relaciones con la propiedad. Es una señal de nuestra disposición a aceptar las res-

ponsabilidades inherentes a la pertenencia a la clase propietaria. En el mundo moderno, en el que no abundan los ritos de paso, ser dueño de un automóvil sigue siendo el símbolo más constante del tránsito de la adolescencia a la madurez.

Sin embargo, el automóvil va en la misma dirección que muchos otros productos de valor en la sociedad, a medida que pasamos de una era basada en el intercambio de la propiedad a otra, basada en el acceso a los servicios. El automóvil está dejando de ser un bien para convertirse en un servicio que los usuarios dejan de comprar y empiezan a alquilar. Ya en 1999, el alquiler de coches a particulares había pasado de ser una actividad casi inapreciable a incluir casi el 40 % de los automóviles y camiones que circulaban por las carreteras estadounidenses.[26] En una era en la que el automóvil ha sido una parte importantísima de nuestra forma de vida, nuestra economía y nuestro sentido de la identidad personal, su metamorfosis de posesión a servicio es la principal señal de los enormes cambios que están teniendo lugar con la reestructuración de las relaciones de propiedad.

El paso de una cultura propietaria a otra basada en el acceso a los servicios ejercerá una enorme influencia sobre la forma en la que las empresas gestionarán su relación con la energía y los recursos naturales. Dada la naturaleza del modelo empresarial basado en el mercado, con un enfoque centrado en el intercambio de propiedades entre vendedores y compradores, ha habido pocos incentivos para reducir la ineficiencia energética y ralentizar la corriente entrópica. Frecuentemente, se valora justo lo contrario, al menos hasta hace poco, cuando los costes de la energía comenzaron a subir y los gobiernos empezaron a establecer sistemas de intercambio de bonos de carbono y leyes de reciclaje. Una vez que el producto se intercambia con el comprador, el productor ya no es responsable del impacto que éste tenga sobre el medioambiente.

Ahora, sin embargo, compañías como Philips están empezando a modificar sus operaciones, pasando de la venta de productos a la oferta de servicios. Philips establece con sus clientes lo que se conoce como contratos de rendimiento. Según este nuevo modelo de negocio, la compañía firma un contrato con una ciudad para suministrar una nueva generación de sistemas de iluminación más eficientes, compactos y fluorescentes, así como iluminación de LED en exteriores en todo el área metropolitana. Philips financia el proyecto, incluido el suministro y la instalación. A su vez, la ciudad paga a Philips con los ingresos procedentes del ahorro energético durante un período de tiempo previa-

mente acordado. No se vende ni una sola bombilla. Philips sigue siendo la propietaria y se convierte en proveedora de servicios, en lugar de ser suministradora.

Los contratos de rendimiento se están convirtiendo en un mecanismo estándar en un nuevo mercado energético más consciente. En este nuevo modelo de negocio, los proveedores como Philips están constantemente buscando nuevas vías que minimicen la energía que utilizan para proporcionar servicios eficientes y sostenibles con el fin de optimizar sus beneficios.

A medida que un número cada vez mayor de compañías realicen esta transición de vender un producro a ofrecer un servicio, la eficiencia energética y el mayor control sobre la gestión de los recursos impulsarán el proceso económico. La reducción del flujo entrópico se convertirá en parte integral de las operaciones de todas las empresas.

De las pertenencias al sentido de pertenencia

La naturaleza cambiante de la forma en la que concebimos nuestra relación con la propiedad nos obliga a repensar la condición humana, como ya ocurrió en la temprana Edad Moderna. La gran transformación de las obligaciones propietarias del derecho consuetudinario feudal al intercambio de propiedades de la economía de mercado marcó una verdadera revolución en nuestra forma de pensar sobre la naturaleza y el objeto del intercambio humano. De igual modo, la actual transición del intercambio de propiedades en los mercados a relaciones basadas en el acceso a través de redes está transformando nuevamente nuestras asunciones sobre la naturaleza humana.

Desafortunadamente, no ha habido un gran debate (ni en círculos académicos ni en los que se diseñan las políticas públicas) sobre cómo reconstruir nuestras teorías relativas a las relaciones de propiedad para adecuarlas a la realidad del comercio de redes que opera en una economía distributiva y globalizada.

Estamos tan acostumbrados a pensar en la propiedad como el derecho de excluir a los demás del uso o el beneficio de algo, que hemos perdido de vista el hecho de que en épocas anteriores, la propiedad se definía también como el derecho a no ser excluido del uso o disfrute de algo. El difunto profesor de la Universidad de Toronto Crawford MacPherson resucitó el significado más antiguo de la propiedad: el derecho

de acceso a las propiedades comunes, el derecho a navegar por las vías fluviales, a transitar por caminos comunales y a disfrutar del acceso a la plaza pública.

Si bien esta noción dual de la propiedad sigue existiendo, el derecho de acceso público y de inclusión fueron progresivamente marginalizados y reducidos por el derecho a la propiedad privada y de exclusión propios de los siglos XIX y XX, a medida que la economía de mercado fue dominando una parte cada vez mayor del terreno social.

Según MacPherson, en la actualidad, y al menos en el caso de los países desarrollados, existe un interés cada vez mayor en la cuestión (más amplia y profunda) de cómo garantizar nuestra «calidad de vida». MacPherson sostiene, a su vez, que es necesario redefinir el concepto de propiedad e incluir en éste «el derecho a unos ingresos *inmateriales*, los ingresos propios del disfrute de la calidad de vida». Sugiere que «tales ingresos únicamente pueden reconocerse como el derecho a participar en un conjunto satisfactorio de relaciones sociales».[27]

En una economía de naturaleza participativa, el derecho de inclusión se torna más importante que el derecho de exclusión a la hora de establecer relaciones sociales y económicas. Como hemos visto, los derechos tradicionales sobre la propiedad en forma de propiedad intelectual y real pueden llegar a convertirse en un obstáculo para las posibilidades comerciales y sociales que ofrecen las nuevas tecnologías distributivas de comunicación y para las nuevas energías que conforman la infraestructura operativa de la economía de la Tercera Revolución Industrial.

En una sociedad participativa, los valores inmateriales asumen una mayor importancia, especialmente la consecución de las aspiraciones propias y la transformación personal. El derecho a no ser excluido del disfrute de una «vida plena» (el derecho de acceso) se convierte en la propiedad más importante de las personas. Según MacPherson, en esta nueva era es necesario que la propiedad «se convierta en el derecho a participar en un sistema de relaciones de poder que permita al individuo vivir una vida plenamente humana».[28]

La lucha individual y colectiva por garantizar los «derechos de acceso» en el siglo XXI será probablemente tan importante como la lucha a favor de garantizar los derechos sobre la propiedad de los siglos XIX y XX.

UN MUNDO PARTICIPATIVO Y SOLIDARIO

La Tercera Revolución Industrial, con su énfasis en las comunicaciones, la energía distributiva y la participación en red, continúa el proceso de una individualización cada vez mayor en organizaciones humanas cada vez más integradas y complejas, al tiempo que nivela las fórmulas jerarquizadas de administración de la vida económica, social y política.

Internet está convirtiendo el mundo en una gigantesca ágora pública en la que, literalmente, miles de millones de personas pueden conectarse, colaborar y crear un valor añadido conjunta y simultáneamente en tiempo real. Probablemente, no sea una exageración afirmar, como hacen Tapscott y Williams, que «la posibilidad de acumular el conocimiento de millones (cuando no miles de millones) de usuarios de forma autoorganizada demuestra de qué manera la colaboración masiva está convirtiendo la red global mundial en algo no muy diferente a un cerebro global».[29] Ambos señalan que la «generación net» está compuesta por más de 2.000 millones de jóvenes que han crecido utilizando Internet como medio participativo.[30]

La forma no jerárquica que la generación del milenio tiene de relacionarse entre sí y con el mundo a través de la red, su naturaleza participativa, el interés que demuestran en conceptos como el acceso y la inclusión frente a la autonomía y la exclusión, y su mayor sensibilidad ante la diversidad humana, la predispone a ser la generación más empática de la historia. Una sociedad distributiva, participativa y no jerarquizada no puede ser sino una sociedad más empática.

Las tendencias estadísticas que apuntamos en el capítulo 11 demuestran que la generación de Internet supera de forma consistente a las generaciones anteriores en el reconocimiento de la igualdad de género, la defensa de la diversidad étnica, el respeto por los derechos de las minorías y los grupos antaño excluidos, la aceptación de las diferencias sexuales, la amplitud de miras ante los matrimonios interraciales o pluriconfesionales y una mayor sensibilidad hacia los derechos de las demás criaturas.

Esta nueva mentalidad no jerarquizada y participativa de las nuevas generaciones comienza incluso a abrirse paso lentamente en el interior de las organizaciones y los estilos de gestión de algunas compañías globales. Si bien las pruebas que demuestren un cambio de formas de gestión jerárquicas hacia fórmulas de gestión en red son todavía superficia-

les y anecdóticas, parece que una firma como Cisco no está sola a la hora de fomentar un enfoque más transparente y menos jerarquizado. Un número creciente de compañías ha empezado a dejar atrás las viejas pirámides corporativas y las estructuras de mando y control verticales preferidas por la gestión del siglo XX. En su lugar, están instituyendo fórmulas de trabajo en red y participativas, en parte para hacer sitio al nuevo potencial productivo y a las oportunidades de mercado que ofrece la tecnología distributiva de la información y las comunicaciones, pero también, en gran medida, para dar cabida a una joven generación de trabajadores que han crecido y se sienten cómodos con formas de acción transparentes, no jerárquicas y cooperativas.

Cuando yo era estudiante de la Wharton School hace más de cuarenta años, el enfoque jerarquizado en los procesos de toma de decisiones, con su énfasis en la aceptación incondicional de las órdenes procedentes de los escalafones superiores y la retroalimentación robótica de los resultados eficientes desde los inferiores, era algo que se daba por supuesto. Hoy en día, ese estilo de gestión es cada vez más problemático, debido a que es un estilo lento, engorroso y enfrentado a las nuevas tecnologías distributivas de la comunicación y la información, que permiten adoptar un enfoque más igualitario y participativo que resulta más eficiente a la hora de recopilar información, resolver problemas y llevar a cabo operaciones de mercado.

La sensibilidad empática subyace en el corazón mismo de este nuevo estilo de gestión. En su libro *The New Leaders*, Daniel Goleman, Richard Boyatzis y Annie McKee analizan el nuevo enfoque empático en el área de la gestión y administración de empresas que apenas comienza a tomar la delantera a medida que el empresariado global se ve obligado a repensar la forma en la que hace negocios tras el colosal fracaso y el cuasi colapso de la economía capitalista global. La realidad es que las tecnologías distributivas de la información, junto a las comunicaciones distributivas y a la infraestructura energética, están creando un capitalismo distributivo que precisa de un nuevo estilo de administración y gestión que sea compatible con la Tercera Revolución Industrial.

Goleman, entre otros autores, comienza describiendo la importancia de establecer una política transparente en todos los niveles de la administración y gestión empresarial. Con el concepto de *transparencia* tiene en mente no sólo el hecho de compartir información, sino también la expresión de «una franqueza auténtica para con los demás sobre los sentimientos, creencias y acciones propias».[31]La transparencia

emocional permite establecer vínculos de confianza entre los empleados y fomenta el compañerismo y la colaboración. A su vez, una mayor franqueza respecto de los propios sentimientos anima al compromiso empático.

Goleman alberga la inequívoca convicción de que «la empatia es el sine qua non de toda la efectividad en la vida laboral» y la clave para el estilo de administración y gestión participativa de la economía capitalista distributiva del siglo XXI. En su opinión:

> Las personas empáticas son extraordinariamente hábiles a la hora de reconocer y satisfacer las necesidades de sus clientes o subordinados. Escuchan con atención, detectan qué es lo que realmente preocupa a la gente y responden de forma adecuada. Por último, en la floreciente economía global, la empatia es una destreza de suma importancia, tanto a la hora de llevarse bien con diversos compañeros de trabajo como de hacer negocios con personas procedentes de otras culturas.[32]

Según Goleman, la sensibilidad empática se torna indispensable a la hora de gestionar el entorno de trabajo participativo emergente. En su opinión:

> A medida que las tareas inherentes al liderazgo se vuelven más complejas y adquieren un carácter más participativo, las destrezas para relacionarse son cada vez más importantes. A medida que las organizaciones son conscientes de que los antiguos nichos funcionales (el marketing aquí, la estrategia allá, aquí la compensación) deben desaparecer, un número cada vez mayor de líderes trabaja de forma rutinaria con sus colegas en equipos multifuncionales, lo que equivale a establecer relaciones más estrechas y fluidas para que todos puedan compartir información fácilmente y coordinarse con efectividad.[33]

Goleman, entre otros, se refiere a este nuevo estilo empático de gestión como un estilo basado en la afiliación, y sugiere que «representa la competencia participativa en acción».[34]

La Columbia University Business School de la ciudad de Nueva York es una de las facultades de Empresariales que ha introducido la pedagogía de la inteligencia social en el currículo de su MBA. Su *Programa de inteligencia social* (*Program on Social Intelligence*, PSI), «se organiza sobre la base de las capacidades psicológicas implicadas en la colaboración, motivación y liderazgo sobre los demás», y reúne a profesores pro-

cedentes del Departamento de Psicología y de la Facultad de Empresariales para ofrecer de manera experimental, tanto en clase como en la comunidad, oportunidades para desarrollar destrezas empáticas.[35]

Si bien la teoría económica clásica establece que las personas racionalizan la venta de su trabajo para maximizar sus ingresos y beneficios, en realidad la mayoría de los empleados valoran más tener un jefe que se preocupe por ellos, lo que da credibilidad a este nuevo estilo de administración y gestión. Un estudio de Gallup realizado con más de dos millones de trabajadores descubrió que para éstos tener un jefe que se preocupe por ellos es más prioritario que ganar más dinero y obtener más beneficios.[36] Igualmente, diversas investigaciones han demostrado que la productividad en el lugar de trabajo guarda correlación con el sentimiento emocionalmente positivo que se tenga sobre los propios compañeros de trabajo.[37]

El nuevo sueño de la calidad de vida

El nuevo espíritu empático se pone de manifiesto de manera más prominente en el giro que ha tenido lugar en el ámbito de las ambiciones personales. Durante mucho tiempo, el sueño americano, con su énfasis en la oportunidad personal y el éxito material, fue considerado el estándar de referencia en el que gran parte del mundo buscó su inspiración y guía. En el siglo XXI, el floreciente sueño europeo basado en la idea de la calidad de vida comienza a atraer a la «generación net». Aun cuando el sueño americano siga siendo el estándar para muchos, ha perdido parte de su hegemonía ahora que los jóvenes comienzan a prestar atención a cómo evitar el cambio climático, devolver la salud a la biosfera, proteger al resto de especies terrestres, mantener comunidades seguras, proporcionar acceso universal al sistema sanitario, garantizar el acceso a una educación universal barata y de calidad, vivir de forma menos materialista y más basada en experiencias, y crear comunidades culturalmente diversas. La calidad de vida es un sueño compartido que únicamente puede hacerse realidad de forma participativa. Aun cuando siga siendo una visión minoritaria, defendida principalmente por una generación de jóvenes de la clase media, el sueño de la calidad de vida está ganando adeptos entre los jóvenes del mundo entero.

El giro del bienestar individual al comunitario puede observarse en la elección de Barack Obama como presidente de Estados Unidos. Aun

cuando su trayectoria personal sea el epítome del sueño americano, Obama tomó en su juventud la trascendental decisión (tras concluir sus estudios de derecho) de tomar un camino diferente. Como primer presidente negro de *Harvard Law Review*, Obama podría haber aprovechado la oportunidad que se le presentaba y haber seguido el mismo camino que habían tomado generaciones enteras de estadounidenses antes que él, en busca del éxito económico personal. En lugar de eso, optó por convertirse en activista de barrio en la sección más pobre del sur de Chicago (apenas a unas manzanas del barrio donde yo crecí) para mejorar la vida de la comunidad.

El viejo sueño americano y el nuevo sueño europeo reflejan dos ideas muy distintas de la naturaleza humana. El sueño americano valora por encima de todo la autonomía individual y las oportunidades, y enfatiza el interés material como medio para garantizar tanto la libertad como la felicidad del individuo. Si bien el sueño europeo no descarta la iniciativa personal y la búsqueda de oportunidades económicas, tiende a poner al mismo nivel la defensa de la calidad de vida del conjunto de la sociedad. Ello supone un reconocimiento de que no prosperamos solos en un ambiente aislado y autónomo, sino que lo hacemos en una relación profunda con los demás, en el contexto de un espacio social compartido. La idea de la calidad de vida enfatiza el bien común como un elemento valioso a la hora de garantizar la felicidad de todos los individuos que forman parte de la comunidad.

En los últimos tiempos, la calidad de vida se ha convertido en un factor importante a la hora de replantear muchos de los supuestos básicos de la teoría económica del siglo XX. A la cabeza de la lista, mencionaremos la obsesión con registrar el producto interior bruto (PIB). El PIB se ha convertido en la brújula encargada de medir el bienestar tanto en Estados Unidos como en muchos otros países.

La idea del producto interior bruto nació en el Departamento de Comercio estadounidense, en la década de 1930, como medida de cálculo que permitiera evaluar la recuperación económica tras la Depresión. El problema con el PIB es que únicamente mide el valor de la suma total de los bienes y servicios económicos generados durante un período de doce meses. Pero no distingue entre aquellas actividades económicas que realmente mejoran la calidad de vida de la sociedad y aquellas negativas, que empeoran dicho estándar. En el PIB se contempla todo tipo de actividades económicas, incluida la construcción de cárceles, la ampliación de los cuerpos policiales, el gasto militar, el gasto que aca-

rrean las tareas de limpieza de la contaminación, los crecientes costes sanitarios resultantes del consumo de tabaco, el alcohol y la obesidad, así como de la publicidad que tiene por objeto convencer a la gente de que fume y beba más, o que ingiera comida rápida procesada y grasienta.

Simon Kuznets, el inventor del PIB, ya avisó en su primer informe, remitido al Congreso estadounidense en 1934, de que «el bienestar de una nación apenas [...] puede inferirse a partir de la medida de los ingresos nacionales».[38] Treinta años después, Kuznets se refirió a la cuestión de las limitaciones inherentes al concepto del PIB con más fuerza todavía, argumentando que «es necesario tener en mente varias distinciones entre la cantidad y la calidad del crecimiento [...]. Los objetivos que marquen un mayor crecimiento deberían especificar un crecimiento en términos de qué y para qué».[39]

A lo largo de los años se han llevado a cabo varios intentos de establecer una alternativa viable al PIB. El índice de bienestar económico sostenible (IBES), el indicador de progreso real (IPR), el índice Fordham de salud social (IFSS), el índice de desarrollo humano de Naciones Unidas (IDH) y el índice de bienestar económico (IBE) son algunos de los indicadores de mayor popularidad. Cada uno de ellos intenta determinar las mejoras económicas «reales» en el bienestar humano.

Los primeros intentos de establecer un índice alternativo fueron los del IBES, creado en 1989 por el entonces economista del Banco Mundial Herman Daly y el teólogo John Cobb. Su índice comienza con el gasto en consumo personal, a lo que se añade el trabajo doméstico no remunerado. Posteriormente, se sustraen aquellas actividades pensadas fundamentalmente para mitigar pérdidas, como por ejemplo el dinero empleado en combatir el crimen, la contaminación o los accidentes. El IBES realiza, además, ajustes en función de las diferencias de ingresos y el agotamiento de los recursos naturales.[40] El IPR incluye muchos de estos criterios, pero añade el valor del trabajo voluntario en la comunidad y sustrae la pérdida de tiempo de ocio.[41] El IFSS mide dieciséis indicadores socioeconómicos, incluidos la tasa de mortalidad infantil, el abuso y la pobreza infantil, el suicidio entre adolescentes, el consumo de drogas, los índices de abandono escolar en secundaria, las ganancias medias semanales, el desempleo, la cobertura sanitaria, la pobreza entre los ancianos, los homicidios, la vivienda y la desigualdad salarial.[42] El IBE tiene en cuenta aspectos tales como el

índice de ahorro de las familias y la acumulación de capital tang como los valores en vivienda, que miden la sensación de segurida tura del individuo.[43]

Tanto el Gobierno francés como la Comisión Europea están el rando estudios de alto nivel conducentes a la creación de índices d lidad de vida que permitan evaluar la verdadera salud y bienestar economía y de sus ciudadanos. El hecho de que los gobiernos se p cupen ahora por desarrollar un método alternativo para medir el económico es un buen indicador del cambio social más amplio qu tá teniendo lugar, a medida que la calidad de vida se vuelve tan im tante como el simple resultado de la producción a la hora de evalu rendimiento económico.

EL PAPEL DEL CAPITAL SOCIAL Y PÚBLICO

La defensa de una sociedad basada en la idea de la calidad de exige un compromiso participativo en dos niveles: un compromis vico consciente con la comunidad, y la disposición a que el diner uno se utilice para fomentar iniciativas y servicios públicos que de dan el bienestar de todos los miembros de la sociedad. La resurrec del capital social en el seno de la sociedad civil y la revitalizació capital público en el sector gubernamental serán esenciales a la ho alcanzar el sueño de gozar un buen nivel de vida en todos los país

La sociedad civil es el ámbito en el que establecemos vínculos ternales y afectivos, creamos cultura y contribuimos al capital soci la comunidad. Es allí donde interactuamos y nos divertimos con lo más por el mero placer de la compañía y el deseo de transformar la das de los demás, así como por el bienestar de la comunidad. Of mos nuestro tiempo de forma voluntaria y entusiasta; la recomp nos llega a través del reforzamiento de la afiliación y de la intimida participación en clubes deportivos, actividades artísticas, la ayuda personas necesitadas, la conservación del entorno natural, la educa de los más jóvenes, el cuidado de nuestros mayores y la promoció proyectos e iniciativas de acción públicas son, todas ellas, maner las que tomamos parte en la vida cívica y cultural de la comunida

Si bien el compromiso cívico en organizaciones fraternas, com ejemplo el Lions Club, los Kiwanis, los Ruritan o los Elks, se ha chitado tras el fallecimiento de la generación de la Segunda Gu

Mundial, asistimos actualmente al auge del compromiso cívico a través de los grupos de autoayuda y de las actividades participativas del ciberespacio.

Conocida en ocasiones con el nombre de «tercer sector» —como si quisiera sugerirse que es menos importante que el mercado económico o el gobierno—, la sociedad civil es, en realidad, el primer sector. Es en su seno donde las personas crean las narrativas que definen sus vidas y la vida de la sociedad, narrativas que crean un terreno cultural común que permite a las personas crear vínculos emotivos de afecto y confianza, básicos para la ampliación empática.

Sin la cultura, resultaría imposible participar en actividades comerciales, económicas o relacionadas con la práctica gubernativa. Los otros dos sectores exigen una infusión continua de confianza social para funcionar correctamente. De hecho, tanto el sector financiero como el gubernamental se alimentan de la confianza social, y se debilitan o llegan al colapso si aquélla desaparece. Por esta razón no hay ningún ejemplo histórico en el que los mercados o los gobiernos hayan precedido a la cultura o existan en su ausencia: los mercados y los gobiernos son extensiones de la cultura, nunca a la inversa. Siempre han sido y siempre serán instituciones secundarias y no primarias en los asuntos de la humanidad, puesto que la cultura crea un manto empático de sociabilidad que permite a las personas relacionarse con confianza con los demás, ya sea en la esfera del mercado o en la gubernamental.

Las organizaciones de la sociedad civil, conocidas también como organizaciones no gubernamentales (ONG), u organizaciones sin ánimo de lucro, están proliferando en todos los continentes. En las naciones desarrolladas, donde los valores posmaterialistas de expresión de la individualidad se están convirtiendo en la orientación dominante del estilo de vida, dichas organizaciones atraen a una generación de jóvenes comprometidos con la defensa de la calidad de vida de su comunidad. Pero incluso en los países en vías de desarrollo existe una nueva generación de activistas que están creando organizaciones de este tipo para defender su sueño de una sociedad basada en la calidad de vida. Si bien antaño la juventud idealista se integraba en masa en los partidos políticos, hoy en día es más probable que acudan a las organizaciones de la sociedad civil, con la creencia de que la construcción del capital social (que no es sino otra forma de describir un sentimiento de empatia colectiva compartida) precede a la construcción del capital político.

El sistema educativo público estadounidense se ha adelantado al de otros países con la puesta en marcha de una reforma vital cuyo propósito es ofrecer una mejor preparación a las generaciones futuras para hacer frente a las responsabilidades que acompañan a la creación de capital social.

En los últimos quince años, los institutos y las universidades estadounidenses han introducido en su currículo programas de aprendizaje basados en el voluntariado social, en un cambio revolucionario que ha alterado la experiencia educativa de millones de jóvenes. Como parte de los requisitos para graduarse, los estudiantes deben realizar trabajos de voluntariado en organizaciones sin ánimo de lucro de sus barrios y participar en iniciativas comunitarias pensadas para ayudar a los más necesitados, así como para mejorar el bienestar de las comunidades en las que residen.

La exposición a personas de procedencia muy diversa ha espoleado una nueva oleada empática entre muchos de los jóvenes del país. Los estudios realizados indican que muchos estudiantes (si bien no todos) experimentan un nivel más profundo de empatia cuando entran a formar parte de entornos que no les resultan familiares, donde se les pide abrirse y ayudar a los demás. Con frecuencia, estas experiencias los transforman y afectan al sentido que dan a sus vidas. Dado que el aprendizaje a través del voluntariado es un ejercicio de compromiso social pensado para mejorar el bienestar de los demás y de la comunidad, la naturaleza de dicho aprendizaje es participativa y refuerza las destrezas emocionales y cognitivas que los jóvenes desarrollan y utilizan en otros ámbitos de su vida.

El aprendizaje a través del voluntariado, en tanto que pedagogía y práctica, está empezando a extenderse a otros países y promete afectar la inteligencia emocional y social de millones de jóvenes en las próximas décadas.

Alcanzar cierta calidad de vida no sólo exige un compromiso de creación de capital social, sino también un compromiso de inversión del capital público con el fin de fomentar el bien común. Durante mucho tiempo, los europeos han demostrado estar dispuestos a gravar los ingresos personales (que en algunos países representan hasta un 45 ó 50 % del salario) para mejorar la calidad de vida de todos los miembros de la comunidad.[44] Por esta razón, en Europa los servicios sanitarios son un bien público; como resultado de ello, las tasas de mortalidad infantil y la esperanza de vida son mejores que en Estados Unidos. Los países

europeos destinan, además, más fondos públicos para ayudar a los pobres y tienen tasas de pobreza infantil inferiores. Viven en comunidades más seguras, tienen tasas de homicidio considerablemente más bajas y mucha menos gente en prisión. Los sistemas de transporte público se cuentan entre los mejores del mundo. Además, los europeos tienen algunas de las normativas más estrictas del mundo relativas a la conservación medioambiental.

Hasta muy recientemente, los estadounidenses no han mostrado la misma disposición a aceptar que se los grave con impuestos en defensa del bien público. Sin embargo, el reciente declive económico ha socavado la confianza de la población en la comunidad empresarial y dado paso a un nuevo diálogo sobre el papel que el Gobierno debe desempeñar en la creación de una sociedad que valore la calidad de vida de todos los estadounidenses. La campaña para las presidenciales de Barack Obama hizo hincapié en la necesidad de instituir una cobertura sanitaria universal, destinar más fondos estatales para mejorar la educación pública y una protección más rigurosa del medioambiente, entre otros bienes públicos.

El presidente Obama también realizó un llamamiento a los jóvenes para que se comprometieran de por vida con el servicio a la comunidad, marcando el inicio de una nueva era de colaboración entre el gobierno y la sociedad civil. Obama parece comprender que la revitalización del primero comienza con la revitalización de la segunda. Es fácil ver cómo una generación más participativa, acostumbrada a relacionarse socialmente a través de redes, podría sentirse más cómoda en organizaciones pertenecientes a la sociedad civil que, por su propia naturaleza, tienen un carácter más cooperativo, están más orientadas al trabajo «de base», son más divertidas y, en consecuencia, resultan mucho más atractivas que los partidos políticos y las instituciones de gobierno, que tienden a concentrar el poder, tienen una naturaleza más competitiva y son más instrumentales en lo relativo a la interacción humana. Teniendo en cuenta que las generaciones futuras irán adquiriendo cada vez más destrezas en la creación del capital social y en la ampliación de la empatia hacia terrenos cada vez más inclusivos, es probable que los partidos políticos y el gobierno se renueven, con el fin de reflejar esta nueva forma de pensamiento participativo que comienza a desarrollarse en el seno de la sociedad civil.

Una sociedad basada en la defensa de la calidad de vida protege simultáneamente tanto los modelos de mercado como los modelos so-

cíales, enfatizando las oportunidades personales en lo económico junto con un sentido de compromiso colectivo conducente a la creación de una sociedad sostenible para todos los ciudadanos. En la Tercera Revolución Industrial, el «poder distributivo» permitirá expandir considerablemente la iniciativa empresarial, y establecerá, al mismo tiempo, un enfoque participativo que garantice el bienestar de la sociedad. El empoderamiento de cientos de millones y, en última instancia, de miles de millones de personas capaces de producir su propia energía convertirá a cada una de ellas en un empresario en potencia, en el seno de un mercado global enormemente ampliado, pero reconfigurado en esta ocasión desde abajo hacia arriba, en lugar de a la inversa. Millones de pequeñas y medianas empresas y cooperativas de productores ampliarán las oportunidades comerciales en sentido lateral como nunca antes había ocurrido.

Cuando miles de millones de personas compartan su energía, serán necesarias nuevas políticas reguladoras tanto a nivel local, como regional, nacional y transnacional, que garanticen un acceso universal a la generación y distribución de la energía y un reparto igualitario de los frutos comerciales de la Tercera Revolución Industrial. Solamente uniendo el fomento de la iniciativa empresarial individual en el mercado de las energías distributivas, con la colaboración ininterrumpida entre barrios, comunidades, ciudades, regiones y naciones en la recolección, almacenamiento y distribución de la energía, podremos crear una economía global sostenible en el siglo venidero.

La simplificación de los modelos social y de mercado, con el fin de hacer sitio a una Tercera Revolución Industrial de carácter distributivo y participativo, será una de las cuestiones candentes en la agenda política del próximo medio siglo, a medida que los gobiernos vayan realizando la transición hacia el nuevo sueño de crear una sociedad basada en la calidad de vida dentro de un mundo biosférico.

En la economía capitalista distributiva —donde la colaboración se impone a la competición, los derechos de acceso se tornan tan importantes como los derechos sobre la propiedad y la calidad de vida ocupa un lugar tan destacado como el deseo de alcanzar el éxito económico personal—, la sensibilidad empática tiene sitio para respirar y florecer. Ya no se ve tan constreñida por jerarquías, límites excluyentes o una concepción de la naturaleza humana que coloca el afán adquisitivo, el propio interés y la utilidad en el centro de nuestra experiencia.

Capítulo 14

EL YO TEATRAL EN LA SOCIEDAD DE LA IMPROVISACIÓN

Entre la juventud del milenio (la primera generación que ha crecido con Internet y que habita en los espacios sociales participativos que existen por toda la web), comienza a surgir una nueva conciencia dramatúrgica. Esta nueva conciencia va de la mano del régimen energético y de las comunicaciones distributivas de la Tercera Revolución Industrial, del mismo modo que la conciencia psicológica acompañó a la Segunda Revolución Industrial y la conciencia ideológica, a la Primera.

La nueva conciencia dramatúrgica muestra algunas señales tempranas que indican el impulso de la generación más joven hacia el cosmopolitismo global y la sensibilidad empática universal. El problema es que esa misma revolución en la tecnología de las comunicaciones que está allanando el camino hacia la conciencia global cuenta con un lado oscuro que podría hacer descarrilar la empresa y abandonar a la generación de Internet en la vía muerta de un narcisismo desenfrenado, un *voyeurismo* sin fin y un hastío imponente.

La conciencia dramatúrgica proviene directamente de la conciencia psicológica y representa la universalización de la experimentación con el juego de roles de Moreno y la práctica del psicodrama que encontró una vía de expresión en los llamados «grupos T», grupos de encuentro y de autoayuda de la segunda mitad del siglo XX. Si bien la generación del *baby boom* experimentó con el juego de roles como técnica terapéutica, en sus años adultos integraron dicha práctica en la educación de sus hijos, que se convertirían en la primera generación de la historia en crecer con una mentalidad dramatúrgica. El juego de roles ya no es una técnica terapéutica, sino más bien una forma de conciencia, tanto para la generación X como para la generación del milenio.

Este giro de la conciencia refleja el cambio en las comunicaciones de la electricidad centralizada de primera generación a la electricidad distributiva de segunda generación. El mundo en su totalidad bien podría ser un escenario, pero durante el siglo XX la mayor parte de las

personas formaban parte del público; en el siglo XXI todos estamos sobre el escenario bajo la luz de los focos, gracias a YouTube, MySpace, Facebook, la *blogosfera*, etc.

La aparición de las películas, la radio y la televisión creó las primeras audiencias masivas de la historia. Millones de personas se arremolinaban en gigantescas salas de cine, o se apiñaban en casa alrededor de la radio familiar, y más adelante delante del televisor, para ver y escuchar un número selecto de historias altamente estilizadas y coreografiadas que se adentraban en las profundidades de las emociones y los sentimientos humanos, de la tragedia a la farsa. Los canales de comunicación estaban centralizados, y los guiones venían dados desde arriba. Millones de personas se convirtieron en audiencias pasivas, puesto que no tenían forma de interactuar directamente con los actores en pantalla o en el estudio.

Pese a todo, no eran completamente pasivos. Si bien es cierto que no podían responder a los actores y afectar sus actos (sí bien en la parodia de Woody Allen, *La rosa púrpura de El Cairo*, parte del reparto desaparece de la pantalla y se adentra entre el público, mientras algunos miembros de la audiencia entran en la pantalla para interactuar con los intérpretes), la audiencia estableció cierta relación con los actores, a través de la interacción en forma de «relaciones parasociales».

Donald Horton y Richard Wohl fueron los primeros en analizar la relación parasocial en un artículo pionero publicado en 1956 en la revista *Psychiatry*. Observaron que la radio y la televisión «proporcionaban la ilusión de mantener una relación cara a cara con el intérprete», y que cuando más ajustaban los actores de radio y televisión su actuación a «la supuesta respuesta de la audiencia», más tendía la audiencia a anticipar dicha respuesta.[1] Aun cuando el espectador no pudiera mantener una conversación (en el sentido habitual del término), sí se creaba una especie de diálogo.

Los primeros presentadores de televisión, como Dave Garroway en el *Today Show* de la cadena NBC o Steve Allen de *Tonight Show* conversaban con la audiencia utilizando primeros planos que hacían parecer que el presentador estaba hablando directamente con el espectador al otro lado de la pantalla.

Garroway comentó más tarde que, cuando estaba en antena:

> [Decía] lo primero que se me ocurría. Era introspectivo. Fingía que estaba charlando con algún amigo. Intentaba hablar conscientemente

con el oyente como si fuera una persona en particular, conseguir que cada oyente sintiera que me conocía y que yo lo conocía a él. Y parece funcionar bastante bien: lo sé ahora, cuando los desconocidos me paran por la calle, me llaman Dave y parecen creer que somos viejos amigos y que lo saben todo de mí.[2]

Los oyentes de radio y más adelante los telespectadores comenzaron a desarrollar una relación virtual con los presentadores. Las personalidades de la radio y la televisión se convirtieron en una parte más de la vida de los oyentes y espectadores, con quienes compartían detalles íntimos en antena.

Horton y Wohl especularon con la idea de que la representación de los roles parasociales por parte de millones de oyentes y telespectadores pudiera servir como una especie de entrenamiento que permitiera a las personas explorar nuevas relaciones fuera del ámbito de sus vidas diarias, aun cuando sólo fuera indirectamente.

Millones de mujeres, por ejemplo, veían (y siguen viendo) con avidez las telenovelas, intentando descubrir de qué manera otras personas manejan sus relaciones románticas y familiares en su día a día. Horton y Wohl señalan:

> En esta cultura, es evidente que estar preparado para responder a todas las exigencias que nos plantea una situación social cambiante, independientemente de lo limitado que pueda resultar, podría exigir —como a menudo ocurre— una gran corriente de representaciones e historias, columnas de revistas llenas de consejos y libros de temática social sobre cómo afrontar las cosas. Después de todo, ¿qué es una telenovela sino la interminable exploración de las contingencias a las que debemos enfrentarnos en nuestra «vida doméstica»?[3]

Hoy en día, las relaciones parasociales forman parte de la vida de todos: frecuentemente hablamos de nuestros actores preferidos, presentadores de televisión u otros personajes famosos como si fueran amigos cuyas vidas se entrecruzan con las nuestras. Si bien en un sentido este comportamiento debería considerarse patológico e incluso engañoso, hemos terminado por aceptarlo como algo casi normal. El punto importante en el que debemos hacer hincapié es que más aún que las novelas de los siglos XVIII y XIX, el cine, la radio y la televisión permiten a millones de personas poner en suspenso la incredulidad, ponerse en el papel de otros y jugar a ser otros personajes. Los jóvenes son espe-

cialmente dados a adoptar las características de sus intérpretes favoritos (corte de pelo, ropa, vocabulario e incluso forma de caminar) y a comportarse *como si* fueran ellos, o bien adoptan actitudes que imaginan que podrían resultar aceptables y atractivas a los héroes y heroínas de la pantalla. La adopción de estos roles y el desarrollo de un sentido de intimidad con los intérpretes es una vía para que los espectadores practiquen cómo superar las barreras sociales tradicionales y adquieran un nuevo sentido de la movilidad social. Más importante aún es el hecho de que las relaciones parasociales permiten a millones de personas conocer las historias de diversos *otros* en diversos entornos singulares, incluso siendo ficticias. En realidad, las relaciones parasociales se convierten en un aula en el que explorar un amplio rango de respuestas emocionales ante el sufrimiento o circunstancias ajenas y ampliar el repertorio empático propio.

La revolución de Internet transformó las relaciones parasociales y las convirtió en interactivas. El paso de las conexiones centralizadas en sentido vertical (de uno hacia muchos) a las conexiones igualitarias (de código abierto y entre muchos iguales) ha permitido a una nueva generación convertirse en actores de sus propios guiones y compartir un escenario global con otros dos mil millones de actores que poseen una mentalidad similar, todos ellos actuando para y con el resto. Hoy en día, el mundo es un escenario y todos somos actores. Pero debemos enmendar la cita de Andy Warhol, que afirmó que todos tendríamos nuestros quince minutos de fama. Hoy en día, millones de personas se pasan la vida interpretando diferentes papeles y actuando para otras personas en la web. Cientos de millones de jóvenes equipados con cámaras web, o a través de Skype, cámaras de teléfonos móviles, videocámaras y otros medios similares están interpretando sus vidas para los demás y experimentando con nuevos roles y personajes en la representación más duradera de la historia.

Hoy en día, los jóvenes están sentados frente a una pantalla o dentro de ella; pasan gran parte del día en mundos virtuales en los que escriben múltiples historias, dirigen sus propias interpretaciones y coreografían prácticamente todos los aspectos de sus vidas, con la esperanza de que millones de personas inicien sesión en la red y los sigan. «La intimidad de masas» quizás haya dejado de ser un oxímoron, al menos para la generación del milenio.

El enorme éxito de los *reality shows* televisivos es un reflejo de esta nueva conciencia dramatúrgica de personas corrientes que representan

sus vidas, si bien con un guión planificado que garantice la atención de la audiencia. Incluso aquí, el flujo tradicional de las comunicaciones en sentido vertical tan característico del medio televisivo se ha modificado hasta adoptar un alto grado de interactividad y retroalimentación. En *reality shows* televisivos de gran popularidad, como *Supervivientes*, *Gran Hermano* u *Operación Triunfo*, la audiencia televisiva contribuye mediante mensajes de texto a dotar de dirección al programa e influir sobre su argumento. La era dramatúrgica ha llegado.

Moreno jamás podría haber imaginado un psicodrama de escala planetaria, como tampoco los primeros teóricos de la conciencia dramatúrgica adivinaron que algún día la mentalidad dramatúrgica se internalizaría y externalizaría de tal forma que toda una generación de jóvenes terminaría pensando en sí mismos como actores que interpretan un papel durante la mayor parte del día.

La perspectiva dramatúrgica comenzó a definirse en la década de 1950, justo cuando la televisión alcanzaba la mayoría de edad. Muchos de los primeros teóricos, como Kenneth Burke, Erving Goffman y Robert Perinbanayagam, procedían del ámbito de la sociología. Cuanto más observaban el comportamiento humano en entornos sociales, más se evidenciaba el hecho de que muchas (cuando no la mayor parte) de las convenciones y técnicas operativas que se utilizaban en el teatro se empleaban tanto de forma consciente como a menudo inconsciente en las situaciones sociales del día a día. En otras palabras: el arte imita a la vida, sólo que de una forma conscientemente artificiosa y programada.

Kenneth Burke utilizó la noción de *dramatismo* con un enfoque novedoso y radical que permitía analizar y comprender el comportamiento humano basándose en los principios del drama y del teatro.

Sin embargo, fue Erving Goffman quien aplicó por primera vez la metáfora dramatúrgica al comportamiento humano de forma rigurosamente científica. En su obra *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, publicada en 1959, en pleno auge de la era televisiva, Goffman sugirió que, en realidad, todos vivimos la vida de forma dramatúrgica, seamos o no conscientes de ello. Cita la clarividente observación de W. F. Whyte sobre la manera en la que una camarera experimentada consigue ganarse a un cliente y hacerse con el mando en un encuentro entre ambos. La camarera debe establecer una primera impresión adecuada cuando se levanta el telón, controlando la situación y cumpliendo con lo marcado en su guión, al tiempo que es capaz de suscitar el agradecimiento del cliente cuando baja el telón.

Goffman llama «encuentros» a las situaciones sociales, término que poco después adoptarían los psicólogos humanistas. Identifica las características clave del encuentro dramatúrgico. En primer lugar se encuentra la propia *representación*, que define como «toda la actividad que realiza un participante dado en una ocasión dada y que sirve para influir de cualquier manera sobre el resto de participantes».[4] El patrón de comportamiento preestablecido, que el intérprete sigue durante la representación, es una *función* o un *papel*. Con este término, Goffman hace referencia a la impresión de que el intérprete «posee los atributos que aparenta poseer, [y] la tarea que realice tendrá las consecuencias que implícitamente se reclamen para la misma».[5] En otras palabras: el papel del intérprete tiene que ser creíble. El intérprete debe parecer sincero.

Goffman señala que todo tipo de profesionales (doctores, médicos, científicos y contables, por no mencionar a vendedores, secretarias y oficinistas) adoptan el papel de un personaje que refleja las expectativas de los demás sobre cómo deberían comportarse. Su interpretación forma parte de su nivel de competencia (la llamada *actitud profesional*) y, si se desvían demasiado del guión aceptado, se arriesgan a perder credibilidad, jefes y clientes.

¿Qué persona joven no se ha enfrentado a alguna situación embarazosa, como por ejemplo encontrarse con un profesor en un contexto social distinto, y se ha visto completamente sorprendido por el comportamiento fuera de contexto del segundo e inseguro sobre cómo relacionarse exactamente con él? William James captó la naturaleza dramatúrgica del comportamiento humano ya medio siglo antes de que los teóricos de la conciencia dramatúrgica aparecieran en escena:

> [De toda persona] podemos decir prácticamente que tiene tantas personalidades sociales como existen distintos *grupos* de personas cuya opinión le preocupa. Por lo general, la persona muestra una parte diferente de sí misma a cada uno de estos grupos [...]. Muchos jóvenes que se muestran recatados ante sus padres y maestros sueltan palabrotas y se pavonean como piratas delante de sus amigos «duros». No nos mostramos ante nuestros hijos como lo hacemos ante nuestros compañeros del club, ante nuestros clientes como ante nuestros empleados, ante nuestros jefes como ante nuestros amigos íntimos.[6]

Goffman creía que todo comportamiento social intencional es dramatúrgico por naturaleza. Señaló que en toda representación los acto-

res ensayan «detrás del escenario» (por lo general, mentalmente) y posteriormente interpretan su papel «sobre el escenario». Al reflexionar sobre nuestra propia interacción social a lo largo del día, rápidamente notamos la cantidad de tiempo que dedicamos a ensayar lo que vamos a decir y cómo vamos a interpretar nuestro guión antes de hacerlo; incluso cuando sólo se trata de un momento pasajero, estamos pensando en la siguiente frase que vamos a decir, y en los gestos y en el lenguaje corporal apropiados con los que deberíamos acompañarla.

La conciencia dramatúrgica se torna prácticamente necesaria en una civilización compleja e interconectada que funciona a una velocidad de vértigo. Si la vida es la representación de incontables dramas sociales colectivos y personales, cuanto más complejas sean las redes económicas y sociales de las que formemos parte, más diversos serán los roles que tendremos que interpretar.

En la forma dramatúrgica de observar el comportamiento humano, el yo deja de ser una posesión privada del individuo, como John Locke pretendía, y pasa a ser —en palabras de Goffman— «el sentido dado [a una persona] por las mismas personas con las que quiere compartirlo». Así pues, el yo no es una entidad, afirman Dennis Brissett y Charles Edgley en su libro *Life As Theater*, sino «una especie de cualidad ficticia, construida y validada de forma consensuada» que resulta de la interacción y la comunicación entre las personas.[7] De ser así, entonces la propia existencia del individuo en el mundo depende de la representación de un guión sobre el escenario con otros intérpretes, cada uno de los cuales valida una parte de nuestra personalidad. Esta visión es bastante diferente de la noción hegeliana de que el yo único de cada persona queda impreso y manifiesto en las posesiones que la persona adquiere en el transcurso de su vida.

Claramente, los defensores de la visión dramatúrgica no ven su metodología como una mera metáfora a la hora de explicar la sociología del comportamiento humano. En lugar de eso, creen que la propia vida es, de hecho, profundamente dramatúrgica. Robert Perinbanayagam subraya que «no es la realidad la que es teatral o dramática; más bien lo que la sociedad considera que es la realidad, o parte de la misma, se manifiesta y construye teatralmente».[8] La razón, según Perinbanayagam, es que el dramatismo

> parte de la premisa de que por un lado los seres humanos no podemos sino comunicarnos a través de símbolos, y por otro no podemos sino ser

> conscientes de que las personas que nos rodean están interpretando el mundo que las rodea. El mundo consiste en hechos u objetos sociales merecedores de ser comunicados, que se desarrollan de forma dramatúrgica y presentan un tema. Así pues, el teatro no es algo apartado de la sociedad. Más bien, es la cristalización y tipificación de lo que ocurre todo el tiempo en la sociedad, o dicho con más claridad, de lo que en realidad es una relación social.[9]

Incluso nuestras posesiones, sostiene Perinbanayagam, forman parte de los dramas que representamos. Nos rodeamos de objetos materiales y los reordenamos continuamente de diversas maneras, «convirtiéndolos en símbolos para suscitar respuestas concretas en los demás», afirma Perinbanayagam. Se convierten en lo que Erving Goffman llama parte de la «presentación de la personalidad».[10]

La perspectiva dramatúrgica sitúa las comunicaciones en el centro de la actividad humana, redefine la personalidad en términos relacionales, hace de la propia experiencia una cuestión teatral y transforma la propiedad en una serie de símbolos que ayudan a la gente a interpretar sus múltiples roles dramáticos a medida que revolotea por ahí, entrando y saliendo de redes de experiencia vividas, cada una de las cuales representa un aspecto diferente de su historia vital. En última instancia, la perspectiva dramatúrgica es una vivida descripción del estado mental que acompaña a una generación que está continuamente cambiando de identidad, rol, guión y escenario, mientras transita entre redes sociales y comerciales, tanto en el espacio virtual como en el real.

La visión dramatúrgica del comportamiento se ha convertido en una forma tan aceptable de explicar la naturaleza humana que, cuando las convenciones y técnicas teatrales se introducen en las prácticas de formación profesional y de aprendizaje para convertirse en un actor de talento, entran a formar parte íntima del desarrollo de la persona. Apenas hay quien se atreva a expresar su oposición al respecto. Pero no siempre ha sido así.

Hace algunos años, la revista *British Medical Journal* publicó un controvertido artículo en el que se sugería que los médicos interpretan un papel teatral cada vez que interactúan con sus pacientes y que, puesto que así era, los médicos deberían estar formados en las convenciones teatrales apropiadas si querían cumplir adecuadamente con sus obligaciones. Los doctores Hillel Finestone y David Conter, de la Universidad de Western Ontario, señalan:

> Si un médico no posee las destrezas necesarias para evaluar las necesidades emocionales de un paciente y ofrecer respuestas claras y efectivas para dichas necesidades, no podrá realizar su trabajo. Consecuentemente, creemos que la formación médica debería incluir asignaturas de interpretación centradas en cómo transmitir respuestas adecuadas y beneficiosas para las necesidades emocionales de los pacientes.[11]

Actualmente, directores y actores han encontrado un nuevo campo de trabajo preparando a otros profesionales en el uso de técnicas teatrales adecuadas para mejorar su «rendimiento» laboral.

Los defensores de la formación dramatúrgica sostienen que la vía tradicional para comprender el comportamiento en un entorno organizativo depende excesivamente de metáforas mecanicistas y está demasiado vinculada a una noción anticuada de la naturaleza humana como algo estrictamente racional, utilitario y egoísta. Por el camino, se pierde la naturaleza propiamente social de la interacción humana. Las personas son cuentacuentos que representan sus vidas por vías muy dramáticas que pueden analizarse, comprenderse y modificarse mejor utilizando técnicas y convenciones teatrales.

Las facultades de Ciencias Empresariales más importantes, como por ejemplo la Kellogg Graduate School of Management de la Universidad de Northwestern y la Columbia Business School han introducido principios dramatúrgicos en sus programas de administración avanzada de empresas. Actores y directores profesionales entrenan a ejecutivos en el arte de la representación teatral y los implican en sesiones intensivas de juegos de rol para familiarizarlos con el uso de las técnicas dramáticas, con el fin de suscitar la respuesta deseada por parte de sus colegas y clientes.

La formación teatral no concluye en el momento de la graduación. Las empresas han introducido técnicas dramatúrgicas en todas sus operaciones, desde la gestión de los recursos humanos al marketing. Las representaciones con guión y actores profesionales se utilizan frecuentemente como medio para conseguir la participación de los empleados en la resolución de un problema concreto, como por ejemplo el acoso sexual en el lugar de trabajo. Además, a los empleados se los anima a cooperar en la creación de sus propios guiones y a representar diversos escenarios desde diferentes perspectivas y puntos de vista. El teatro de improvisación se utiliza cada vez más para ayudar a los trabajadores a «experimentar con diferentes medios de interpretación», especialmen-

te cuando tienen que hacer frente a circunstancias impredecibles, que no se incluyen en los manuales de formación o casos de estudio.[12] La redacción colectiva de guiones y la experiencia de la improvisación son empresas de naturaleza altamente participativa que ayudan a perfilar un nuevo método de trabajo que se está convirtiendo en norma en el mundo de las redes distributivas.

Nick Nissley, director ejecutivo de los programas de desarrollo del liderazgo de The Banff Centre, hace hincapié en la característica frecuentemente tácita pero importante de todas las representaciones teatrales. Cualquier persona que haya actuado, dirigido una obra o una escena o simplemente participado en alguna representación teatral, sabe que siempre se trata de experiencias basadas en la colaboración. De hecho, la intimidad, la camaradería y la creatividad colectiva que se dan en una producción teatral es lo que atrae a tantas personas a la experiencia del teatro. Nissley y otros escriben:

> *Así, nadie tiene un control completo sobre la representación teatral profesional; es, por definición, una colaboración.* El guionista ejerce únicamente un control limitado sobre ésta; si bien los actores dan vida a lo que ellos quieren, no tienen opciones ilimitadas, sino que deben crear una realidad ajustándose al guión. El público interpretará la representación a su manera. *En el caso de las intervenciones y la formación teatral organizativa, esto quiere decir que debemos reconocer que el significado de la representación se construye en conjunto y que reflejará diversos intereses.*[13]

Los principios del teatro, la teoría y la práctica dramatúrgicas comienzan a abrirse paso en prácticamente todas las disciplinas. Un emprendedor que tenga que contar la historia de algo que todavía no existe *como si* en realidad existiera, para provocar una chispa en la imaginación de los inversores y los clientes, debe ser capaz de utilizar la licencia dramática para defender su idea. El público necesita, de hecho, «dejar su incredulidad en suspenso» (que después de todo, es lo que ocurre en el teatro) y situarse en un escenario ficticio creado por el emprendedor, donde sea posible experimentar la aventura propuesta *como si* fuera real.[14]

SER AUTÉNTICO

La conciencia dramatúrgica suscita la problemática cuestión de la autenticidad. Siempre que surge el tema de la representación, éste conduce inevitablemente al problema relacionado del fingimiento frente a la creencia.

En la era de la conciencia mítica, el comportamiento heroico era la medida del hombre; en la era de la conciencia teológica, del individuo se esperaba que fuera piadoso; en la era de la conciencia ideológica, de los *hombres de buena voluntad se esperaba que fueran sinceros y de buen* carácter. En la era de la conciencia psicológica, ser aceptado se convirtió en una obsesión. Sin embargo, para la generación que está creciendo con una conciencia dramatúrgica, la prueba del hombre o la mujer de hoy es la de ser auténtico.

Si los seres humanos son dramatúrgicos por naturaleza, ¿cómo establecer entonces la idea de la autenticidad? Si todos, ya sea consciente o incluso inconscientemente, representamos roles múltiples siguiendo guiones diferentes en diferentes escenarios, ¿cómo sabremos quién es la persona auténtica que se esconde detrás de todas esas máscaras?

La cuestión de la autenticidad se suscita cada vez con más frecuencia en los círculos profesionales. Por ejemplo, si bien el clero ha sido consciente durante mucho tiempo de la naturaleza de su misión pastoral, sólo recientemente en la profesión se ha iniciado un animado debate sobre lo que las convenciones dramatúrgicas pueden decirnos sobre la artificialidad frente a la autenticidad. El profesor de psicología pastoral Reinard Nauta hace frente a la cuestión crítica de la representación clerical y la autenticidad, y sugiere:

> El dilema de la artificialidad y la autenticidad tiene una posible solución en el fingimiento de que uno cree su propia interpretación. Al hacerlo, uno crea una realidad basada en la fe que se tiene en la propia interpretación.[15]

Nauta observa que al igual que ocurre en muchos tipos de drama, donde el objetivo es lograr la catarsis emocional del público, con frecuencia la función del pastor ante su congregación se construye de forma parecida:

> Es el tipo de drama en el que los problemas personales se representan sobre el escenario de forma estilizada, reconocible [...] y en el que mediante la identificación con los actores, es posible expresar emociones que de otro modo no habrían encontrado salida.[16]

Los diversos dispositivos teatrales que los pastores utilizan para «transmitir los ideales, fantasías, deseos y temores de sus fieles» se convierten en «un almacén de los sentimientos ajenos».[17]

Sin embargo, para que su papel sea eficaz (es decir, para sacar a la luz los sentimientos de sus feligreses y permitirles reflexionar sobre sus emociones y comportamientos, y responder adecuadamente a la catarsis) el pastor necesita participar en el fingimiento teatral. Se convierte en un artificio que hace posible una respuesta auténtica por parte de los miembros de la congregación. En otras palabras, la propia interpretación del pastor, aun cuando sea un fingimiento, es parte instrumental en la creación de respuestas auténticas. «El fingimiento, el actuar *como si*, la interpretación y el juego son la base de cualquier comunicación liberadora, incluso para aquellos pastores que quieren ser auténticos», según Nauta.[18]

La cuestión de la autenticidad aparece siempre que la teoría dramatúrgica del comportamiento consciente se utiliza para describir de qué manera actúan las personas en situaciones sociales. Sencillamente, existe la inquietante sensación de que si el comportamiento humano es realmente dramatúrgico, no es muy honesto. Después de todo, en cierto sentido el teatro sin engaño es imposible. Sin embargo, en otro sentido, la adopción de diferentes máscaras (personajes) en diferentes situaciones podría ser una expresión auténtica de un aspecto de la identidad de una persona. Es decir, si cada uno de nosotros somos de hecho un retrato robot de múltiples personalidades, la pregunta es: ¿hemos sido fieles al rol concreto que estábamos interpretando en un momento dado?

Nuevamente, el teatro nos ofrece una vía que nos permite distinguir entre el puro engaño por un lado y la imaginación activa por otro. Aun cuando el engaño es algo universalmente desacreditado, la imaginación activa es alabada como algo esencial a la hora de crear un sentido de la propia personalidad y del mundo que nos rodea y de formar vínculos empáticos maduros. Los teóricos del teatro como Constantin Stanislavski hablan de una interpretación superficial frente a una profunda. La primera depende del arte del engaño; la segunda, del arte de la ima-

ginación. La actuación superficial es forma sobre sustancia; la profunda emana del más hondo interior del subconsciente del intérprete.

En la superficial, el intérprete utiliza gestos grandilocuentes, tonos de voz modulados y movimientos exagerados para «interpretar» a un personaje, pero no le aporta nada propio: todo es técnica. Stanislavski dice de este tipo de interpretación:

> Su forma es más interesante que su contenido. Actúa más sobre nuestro sentido del oído y de la vista que sobre el alma. Consecuentemente, es mucho más probable que nos complazca a que nos conmueva [...]. Sólo lo que puede lograrse a través de una sorprendente belleza teatral o un *pathos* pintoresco subyace dentro de los límites de este arte. Pero los sentimientos humanos, profundos y delicados, no están sujetos a dicha técnica. Necesitan de emociones naturales en el preciso instante en el que se hacen realidad ante nosotros. Exigen la cooperación directa de la propia naturaleza.[19]

En otras palabras: por medio de la interpretación superficial, el intérprete actúa *como si* tuviera sentimientos, pero sin sentir realmente mientras actúa. Por el contrario, la verdadera interpretación, que Stanislavski bautiza con el nombre de interpretación «del método», surge cuando el actor se adentra en su propio subconsciente y su memoria semiconsciente y busca una experiencia emocional análoga de su pasado en la que pueda inspirarse, que le permita sentir *como si* estuviera experimentando el estado emocional del personaje al que interpreta.

Stanislavski advirtió a los actores que no se limitaran a intentar evocar un sentimiento *de novo*, con el argumento de que no es así como las emociones se generan en el mundo real:

> Sobre el escenario no puede haber, bajo ninguna circunstancia, ninguna acción inmediatamente dirigida a suscitar un sentimiento por sí mismo [...]. Nunca busques sentir celos, o estar enamorado, o sufrir porque sí.[20]

Stanislavski señala que todos los sentimientos tienen una historia: son el resultado de experiencias pasadas. En consecuencia, una representación en profundidad exige al actor inducir a su propio subconsciente a recordar cómo se sentía y las emociones que recuerda en situaciones similares.

> El objetivo de la preparación del actor es cruzar el umbral del subconsciente [...]. Antes de ello contamos con un «sentimiento similar a la verdad»; después, con la «sinceridad de las emociones».[21]

El recuerdo de las experiencias de forma emocional es importante a la hora de invocarlas en el futuro. Stanislavski pide a sus actores que se entrenen para pensar en sus sentimientos como objeto y como experiencia, con la idea de que puedan ser invocados y utilizados en el futuro.

Sin embargo, el recuerdo de los sentimientos pasados únicamente puede estar a disposición del actor si éste es capaz de aprovecharlo con su imaginación y actuar *como si* dicho sentimiento estuviera volviendo a darse en la ejecución de su papel. El actor debe sentir el papel que está interpretando *como si* fuera esa persona.

Con la interpretación profunda, el actor se transforma durante un breve período de tiempo y se convierte emocionalmente en aquella persona a la que interpreta. Pero cuando su actuación llega a su fin, también lo hace el personaje. En la vida real, todos nos implicamos en la interpretación profunda, pero con un modus operandi distinto que afecta a la realidad de nuestras relaciones con los demás. En la vida real, la interpretación profunda tiene consecuencias reales.

Un estudio realizado por Albert Cohen con universitarios que estudiaban para convertirse en orientadores de niños con problemas emocionales, muestra cómo el método de interpretación de Stanislavski aplicado en el mundo real puede tener consecuencias empáticas reales.

En primer lugar, los orientadores profesionales proporcionan a sus alumnos información sobre los niños que van a cuidar y les indican cómo deben percibirlos:

> De ellos se esperaba que vieran a los niños como víctimas de impulsos incontrolables, de alguna manera relacionados con sus orígenes duros y llenos de carencias, y necesitados de enormes dosis de amabilidad e indulgencia, que rompieran la imagen que estos niños tenían del mundo adulto como algo odioso y hostil.[22]

Una vez proporcionado este contexto, los estudiantes recibían orientaciones sobre cómo debían sentirse cuando estuvieran con los niños:

> El orientador clínico nunca debe responder con ira o con la intención de castigar, aun cuando en ocasiones se vea en la obligación de contener e incluso aislar a los niños con el fin de impedir que se hagan daño a sí mismos o a los demás. Por encima de todo, del personal se espera que se muestre cálido y cariñoso, y que se rija en todo momento por una «actitud clínica».[23]

En su relación con los niños, los jóvenes terapeutas recibieron el aviso de no traer a colación posibles sentimientos pasados negativos que pudieran ser análogos a la situación a la que potencialmente tendrían que hacer frente con un niño especialmente difícil. Por ejemplo: «Tommy me recuerda a un niño terriblemente travieso al que tuve que cuidar cuando tenía 13 años; si es como él, terminaré por odiarlo». A los orientadores se los animaba a pensar en otro sentimiento pasado que pudiera dar un giro emocional positivo a la situación que tenían entre manos. Por ejemplo:

> Tommy es igual que otro niño al que solía cuidar con 14 años. Era un niño difícil, pero terminó cayéndome bien, así que espero que Tommy termine gustándome a pesar de que me aparta con sospecha.[24]

El ejercicio de interpretación profunda tuvo un éxito notable. Según Cohen:

> Cumplieron con estas expectativas hasta extremos extraordinarios, incluida (estoy convencido) la expectativa de que sienten compasión, ternura y amor por los niños que tienen a su cargo, a pesar del comportamiento cuasi animal de éstos. La velocidad con la que estos estudiantes universitarios aprendieron a compartir de este modo no puede explicarse fácilmente en términos de un aprendizaje gradual a través de un proceso lento de «internalización».[25]

En su libro *La mercantilización de la vida íntima: apuntes de la casa y el trabajo*, Arlie Russell Hochschild nos habla de su estudio realizado en los cursos de formación para el personal de vuelo de Delta Airlines, en los que se instruye sobre la forma adecuada de tratar emocionalmente a los clientes. Aun cuando la formación del personal de vuelo fuera de carácter puramente instructivo y no implicara a los trabajadores en tareas interpretativas profundas, los propios empleados aseguran que muchas veces lo hacían por iniciativa propia en el trabajo.

Una azafata puede prepararse psicológicamente antes de poner «cara de felicidad» recordando experiencias pasadas que le hagan sentirse feliz y llevar consigo esos sentimientos al trabajo. Una azafata le dijo a Hochschild que el hecho de recordar un sentimiento feliz y adoptar una actitud feliz invariablemente tiene un efecto de retroalimentación positivo:

> Si finjo que me siento realmente animada, a veces me lo creo de verdad. El pasajero me responde como si yo fuera amable y entonces una mayor parte de mí le responde de la misma manera.[26]

Otra azafata señaló que, cuando tiene que tratar con algún pasajero que ha bebido demasiado o que se pone pesado:

> Intento recordar que si está bebiendo demasiado, es probable que tenga miedo a volar. Me digo: «Es como un niño pequeño». Y en realidad eso es lo que es. Cuando lo veo así, no me molesta que me grite. Es como si me estuviera gritando un niño.[27]

Hochschild plantea la legítima inquietud de que la interpretación se utilice cada vez más como técnica formativa para preparar a trabajadores del sector servicios en la gestión de los sentimientos, con el fin de optimizar las relaciones comerciales en una economía de la experiencia. Cierto, como también lo es el hecho de que la interpretación profunda proporciona una teoría y una técnica adecuadas para enseñar a los individuos a ser más conscientes de sus propios sentimientos, a mantener un recuerdo firme de los mismos y a mejorar su habilidad para rescatar esos recuerdos de su subconsciente y traerlos a colación en su imaginación cuando surja la ocasión, con el fin de poder experimentar el sufrimiento de otros *como si* fuera el propio. Cuando la interpretación profunda se utiliza con los fines prosociales adecuados, estamos ante una potente herramienta mental que permite estimular los sentimientos empáticos. Y la empatia, como ya vimos en el capítulo 5, es el medio por el cual participamos en ámbitos más profundos de la realidad, puesto que la realidad se define como aquellas visiones compartidas que creamos sobre el mundo, en virtud de las relaciones que establecemos con los demás.

Así pues, la interpretación profunda puede preparar a las personas para extender sus vínculos empáticos y con ello profundizar en la per-

cepción propia de la realidad y en la verdad de la existencia: algo muy alejado de la interpretación superficial, que sólo crea facsímiles en la forma y engaño en su ejecución.

Meryl Streep, de quien podría decirse que es la mejor actriz viva en la actualidad y una maestra de la interpretación, señaló en cierta ocasión que «el gran don de los seres humanos es que tenemos el poder de la empatia».[28]

El yo relacional en un mundo interconectado

¿Qué nos dice la conciencia dramatúrgica sobre la psique de la generación del milenio? Muchos psicólogos (posiblemente la mayoría) están de acuerdo en que en un mundo diverso, complejo e interconectado, donde cada vez hay más novedades y contextos rápidamente cambiantes, en el que los niños crecen tanto en el ciberespacio como en el mundo real, y tanto en una temporalidad paralela como lineal, la interpretación de múltiples roles y una miríada de identidades se está convirtiendo en norma. Los psicólogos no están de acuerdo en si la conciencia dramatúrgica está conduciendo necesariamente a un avance de la conciencia o, posiblemente, a su desintegración.

Kenneth J. Gergen reconoce que en un mundo globalizado que se conecta a la velocidad de la luz, «tomamos parte en multitud de relaciones, de formas muy diversas y con mayor intensidad que nunca».[29] Estamos inundados de relaciones; algunas virtuales, otras reales. Allí donde la privacidad era el valor más codiciado por una generación burguesa que definía la libertad en términos de autonomía y exclusividad, el acceso es el valor más buscado por la generación del milenio, que define la libertad en términos de la profundidad y el alcance de sus relaciones personales. La exclusividad se ha vuelto menos importante que la inclusividad, y el *ethos* de la colaboración comienza a plantarle cara (si bien de forma tentativa) al *ethos* competitivo.

En la era de la conciencia dramatúrgica, donde la propia identidad es relacional y existe únicamente en tanto que forma parte de múltiples relaciones, ver denegado el acceso a algo equivale a estar aislado y a dejar de existir. El tiempo que pasamos solos (diferente del hecho de sentirnos solos) sigue reduciéndose y se aproxima a cero en un mundo interconectado las veinticuatro horas del día. En una sociedad ham-

brienta de tiempo, cada nanosegundo libre se convierte en otra oportunidad para establecer «otra conexión».

Vivimos en un mundo en el que conseguir y mantener la atención de otro es lo más importante y en el que las relaciones de toda clase se tornan fundamentales para nuestra existencia. La máxima cartesiana «pienso, luego existo» y la máxima de la psicología humanista «participo, luego existo» han sido sustituidas por una nueva máxima: «Estoy conectado, luego existo».

La vieja idea de «lo mío *versus* lo tuyo», que fomentó el sentimiento de un «yo unidimensional» predecible, está dando paso a la nueva idea de la inclusividad y del «yo multidimensional». Gergen señala:

> El sentido relativamente coherente y unificado del yo inherente a la cultura tradicional da paso a muchos potenciales que compiten entre sí. Surge una condición multifrénica en la que uno nada entre corrientes del ser siempre cambiantes, concatenadas y contenciosas.[30]

Al igual que los artistas de la improvisación, atrapados en contextos siempre cambiantes y en historias que progresan rápidamente, nos vemos obligados a adoptar nuevos roles y a saltar de un escenario y de un guión a otro con tanta rapidez que corremos el riesgo de perdernos en la red laberíntica de conexiones y experiencias siempre cambiantes y extremadamente breves en las que nos vemos atrapados. Greger avisa:

> Esta fragmentación de las concepciones que tenemos sobre nosotros mismos se corresponde con una multiplicidad de relaciones incoherentes y desconectadas. Estas relaciones tiran de nosotros en muchas direcciones, invitándonos a desempeñar tal variedad de roles que el propio concepto de un *yo auténtico* con características aprehensibles se aleja. El yo plenamente saturado desaparece por completo.[31]

A Gergen le preocupa que en el nuevo mundo que se está creando

> el yo se desvanezca por completo en un escenario relacional. Dejamos de creer en un yo independiente de las relaciones de las que forma parte, colocando así dichas relaciones en la posición central que el yo individual ha ocupado durante los cientos de años últimos en la historia occidental.[32]

La mayor parte de los pensadores modernos dan la bienvenida al nuevo significado del yo relacional y sugieren que, con la ruptura de las

barreras entre el concepto de *lo mío* y *lo tuyo*, inauguramos la posibilidad de un enfoque más tolerante y multicultural de la socialización en el siglo XXI. Jean Baudrillard ve una sociedad globalizada en la que «nuestra esfera privada ha dejado de ser el escenario en el que se desarrolla el drama del sujeto enfrentado a sus objetos». Hemos dejado de existir completamente en tanto que sujetos, sostiene Baudrillard, para pasar a ser «terminales de redes múltiples».[33]

Robert J. Lifton defiende otra visión sobre esta transformación de la conciencia. Lifton cree que la conciencia dramatúrgica (es decir, el interpretar diferentes personajes) es un mecanismo de tolerancia, una forma que tiene nuestra psique para acomodarse a las cada vez mayores exigencias que le impone la sociedad global hiperreal emergente. Lifton sostiene que la interpretación de roles y la adopción de múltiples personajes, lejos de representar la desaparición del yo, es, en realidad, una etapa de mayor madurez y plasticidad de la conciencia, en la que la persona es capaz de vivir con ambigüedades y prioridades complejas que con frecuencia compiten entre sí. Según Lifton, ser capaz de experimentar tantas realidades potenciales como sea posible, en ocasiones de forma simultánea, exige una conciencia proteica.[34]

Gergen parece compartir algunas de las ideas de Lifton, si bien con alguna reserva. No es que Gergen sea pesimista sobre la dirección que está tomando la conciencia humana, pues comparte el análisis que el filósofo Martin Buber hace de la naturaleza humana, quien creía que «en el principio, está la relación».[35] Gergen ve un mundo complejo, en proceso de globalización, en el que los seres humanos entran a formar parte de relaciones cada vez más diversas. Su preocupación es que las exigencias relacionales sobre nuestra atención y nuestra psique podrían sobrecargar nuestra conciencia individual y colectiva, y sumergir la identidad en el caos.

Gergen aporta una matización importante que los teóricos dramatúrgicos ignoran o pasan por alto con frecuencia: que la mentalidad dramatúrgica es exclusiva de la era moderna. En su opinión:

> El sentido de «interpretar un papel» depende para su carácter palpable del sentimiento contrastado de un «yo real». Si no existe conciencia alguna de lo que supone ser «sincero con uno mismo», el hecho de «interpretar un papel» no tiene sentido.[36]

Cuando Shakespeare escribió que «el mundo es un escenario y todos somos actores», el yo ya estaba lo suficientemente desarrollado como para comprender cuándo estaba interpretando un papel: la mente podía separarse lo suficiente de su comportamiento y adoptar conscientemente un personaje o una máscara, y saber que era eso lo que estaba haciendo. Hoy en día, el yo ha adoptado tal cantidad de nuevos roles y ha cambiado continuamente de un papel a otro con tanta rapidez que corre el riesgo de desvanecerse por completo.

A medida que el yo dramatúrgico se vuelve más plástico y actoral, y que tal comportamiento se percibe como algo normal, la propia idea de la autenticidad pierde importancia. Ser «auténtico» presupone un yo inmutable, una psique autónoma. En la era de la conciencia dramatúrgica, sin embargo:

> La personalidad pastiche es un camaleón social que toma constantemente prestados fragmentos identitarios de cualesquiera fuentes que estén disponibles y los construye como útiles y deseables en una situación dada.[37]

Así pues, el yo dramatúrgico queda abierto a dos interpretaciones diferentes. El sociólogo Louis Zurcher sugiere que si abandonamos la idea del yo «como objeto» y pensamos en el yo «como proceso», entonces el yo queda abierto «a la más amplia experiencia posible»[38] y se vuelve verdaderamente cosmopolita.

Pero Zurcher también advierte que el yo mutable puede conducir con igual facilidad a un narcisismo más pronunciado, a medida que los individuos pierden el sentido de un yo auténtico con el que están en deuda, ante el que son responsables y con el que se enredan en un engaño tras otro (una existencia maquiavélica), donde el juego de roles se convierte en el instrumento que permite conseguir una autocomplacencia infinita.

En su análisis final, Gergen parece cautamente optimista sobre el futuro de la conciencia humana. Tiene la esperanza de que en un mundo cada vez más interconectado y participativo, conformado por relaciones cada vez más estrechas que trascienden las barreras tradicionales que separan lo mío de lo tuyo, podamos «pasar de un sistema de creencias centrado en el yo, a la conciencia de un parentesco inseparable con los demás»: tú y yo.[39] Es posible, pero sólo si retenemos un sentido del yo suficiente como para que ese «yo» permita el desarrollo del impulso empático.

Si bien todos y cada uno de nosotros somos un retrato robot de las relaciones que nos conforman, es la constelación única de experiencias relacionales lo que distingue a una persona de otra. No existe ninguna contradicción inherente en creer que el yo está constituido por la suma total de las experiencias en las que un individuo participa en el transcurso de su vida, y la idea de que esas mismas relaciones y experiencias en las que participa lo convierten en un ser único, diferente de todos los demás. Sólo manteniendo esta distinción en mente puede seguir creciendo la conciencia empática, para convertirse en el pegamento psíquico y social de la conciencia global.

Si se pierde el sentido del yo, en tanto que conjunto único de relaciones, y el «yo» se convierte en un «nosotros», la empatia se pierde y la progresión histórica hacia una conciencia global muere. Esto se debe a que la conciencia empática nace del sentimiento de que los demás son, al igual que nosotros mismos, seres únicos y mortales. Cuando establecemos vínculos de empatia con otra persona es porque reconocemos su naturaleza finita y frágil, su vulnerabilidad y la única vida de la que disponen. Experimentamos su soledad existencial y su sufrimiento personal, así como su lucha por ser y alcanzar el éxito, como si fueran propios. Nuestro abrazo empático es una de las formas que tenemos de apoyarlos y celebrar sus vidas.

Si caemos víctimas de un «nosotros» global indiferenciado, podríamos encontrarnos de vuelta a la casilla de salida, como cuando habitábamos en una nebulosa mitológica indiferenciada con una noción escasa del yo y únicamente un sentido rudimentario del sufrimiento empático implícito en nuestra biología. El mantenimiento de un equilibrio dialéctico entre un sentido del yo, cada vez más diferenciado dentro de una red de relaciones cada vez más integrada que engloba al mundo entero, es la prueba de fuego que bien podría determinar las posibilidades futuras de nuestra supervivencia como especie.

REDES SOCIALES MÁS CONECTADAS

Las evidencias sugieren que la nueva conciencia dramatúrgica emergente en las etapas tempranas de transformación hacia la Tercera Revolución Industrial y hacia un nuevo capitalismo distributivo, está conduciéndonos hacia un sentido más profundo del parentesco y hacia

la extensión empática, así como a un sentido del yo más fracturado y un narcisismo más pronunciado.

La primera pregunta que debemos formular es si las nuevas formas distributivas de las tecnologías de las telecomunicaciones crean o no una mayor interconectividad y parentesco social. Durante años, las voces más críticas han venido avisando de que pasar cada vez más tiempo en la realidad virtual del ciberespacio supone emplear menos tiempo en cuidar las relaciones sociales reales del cara a cara. Existía el miedo de que, si bien Internet podía conectar a las personas a través de redes, las nuevas afiliaciones sociales serían menos íntimas y más superficiales que aquellas que se generaban a través del discurso social tradicional del cara a cara. Los datos que han venido recopilándose en estos años sugieren que esta inquietud se basaba, mayoritariamente, en percepciones erróneas. De hecho, ocurre lo contrario.

El informe Pew *Internet and American Life Project* de 2007 descubrió que las relaciones sociales y el sentimiento comunitario no están desapareciendo en Estados Unidos, sino que van en aumento, si bien no de forma tradicional. Las afiliaciones sociales van más allá de las relaciones familiares, y la participación en organizaciones de barrio se ha trasladado a las «redes sociales», que unen a personas con intereses similares que trascienden las barreras geográficas.

> Dado que los individuos (más que los hogares) están conectados por separado, Internet y los teléfonos móviles han transformado las comunicaciones entre hogares y entre personas.[40]

El informe Pew preguntaba a los encuestados cómo había afectado el uso de Internet a sus vínculos clave y a sus vínculos significativos. Los *vínculos clave* se definen como aquellos que se mantienen con personas a las que nos une un lazo estrecho de carácter íntimo; los *vínculos significativos*, por su parte, se definen como aquellos que se mantienen con personas con las que existe algún tipo de conexión estrecha.

Lo que la encuesta Pew descubrió es lo contrario de lo que temían los críticos: cuanto más contacto mantenían los encuestados a través del correo electrónico, más contacto personal y telefónico mantenían, lo que sugiere que «los estadounidenses están en contacto con los miembros de sus comunidades y redes sociales probablemente más que antes de la aparición de Internet».[41] Un 31 % de los encuestados afirmaron que su actividad en Internet había provocado un aumento de

sus redes sociales; solamente un 2 % afirmó que la había reducido. En general, los usuarios de Internet presumen de formar parte de «redes sociales de mayor tamaño que quienes no utilizan Internet».[42]

Pew quería saber, además, si las relaciones en línea generaban un capital social (es decir, si la gente ayudaba a los demás) igual que las iglesias locales y las fraternidades lo hicieron en el pasado. En otras palabras: ¿ha aumentado o disminuido el compromiso cívico? Según el informe Pew, el compromiso cívico sigue siendo elevado, pero gran parte del mismo tiene lugar fuera de los límites geográficos, en el ciberespacio. Las redes de autoayuda en línea, los grupos de apoyo, los chats y las listas de correo se están convirtiendo en la nueva ágora pública donde las personas conectan con los demás y se ayudan mutuamente.[43]

La mayor frecuencia en el uso de Internet ayuda a los usuarios a mantener los vínculos sociales existentes y, a menudo, los refuerza, al tiempo que ayuda al usuario a establecer otros nuevos. Contrariamente a lo preconizado por algunos críticos, ello no ha ocurrido a expensas de tener menos tiempo disponible para la interacción cara a cara con los vínculos clave y significativos. Más bien, el tiempo de más que pasamos conectados ha reducido el tiempo que empleamos en actividades no sociables, como ver la televisión o dormir.[44]

Una encuesta relacionada mostró que mantener comunicaciones con mayor frecuencia a través de la mensajería instantánea por Internet anima el deseo de pasar más tiempo cara a cara. Los investigadores descubrieron que la razón no subyace únicamente en la frecuencia con la que nos mantenemos en contacto por este medio, sino también en la naturaleza y en el uso que hacemos del mismo. La mensajería instantánea exige un mayor cuidado a la hora de redactar nuestros mensajes que la comunicación telefónica o los encuentros cara a cara; en consecuencia, favorece un intercambio de carácter más íntimo. Además, dado que la mensajería instantánea se realiza desde casa, frecuentemente en horario nocturno, existe una mayor tendencia a compartir aspectos más privados que los que se compartirían en situaciones de carácter más público.[45] «Tres de cada diez personas afirman que pueden compartir más cosas con un amigo en línea», y un 29 % asegura que «son más sinceros cuando hablan con sus amigos en línea».[46]

Quizás el descubrimiento más importante sobre el uso de Internet es que la red, más que los encuentros sociales cara a cara, parece sacar a la luz el «verdadero yo» de la persona. Los psicólogos hablan del yo

real, el idealizado y el verdadero. El *yo real* es el que mostramos a los demás; el *yo idealizado* es aquel al que aspiramos, y el *yo verdadero* es el que, en realidad, percibimos que somos. Con frecuencia, no revelamos este yo verdadero ante los demás por miedo a volvernos más vulnerables o arriesgarnos a ser rechazados.

Hace años, Sherry Turkle, una socióloga del Instituto Tecnológico de Massachusetts, sugirió (basándose en la fase temprana de su innovadora investigación) que el relativo anonimato que ofrecía el ciberespacio animaba a las personas a experimentar con otros aspectos de la personalidad propia mediante la adopción de personajes y roles que no sería cómodo explorar en encuentros sociales reales. Este tipo de revelación a través del juego de roles equivale a una especie de «salida dramatúrgica del armario » de los personajes anteriormente no revelados de uno mismo.

La revelación de más de un yo verdadero ante los demás resulta de importancia crítica a la hora de generar intimidad y vínculos empáticos. Sólo establecemos vínculos empáticos cuando nos mostramos abiertos y vulnerables, y compartimos nuestro yo más íntimo, nuestro sufrimiento y nuestra lucha por existir y desarrollarnos. Si se descubre entonces que Internet ayuda a facilitar la revelación del yo verdadero ante los demás y a fomentar el establecimiento de vínculos y relaciones empáticas con los otros, entonces es posible argumentar con solidez que esta nueva forma de comunicación puede llevar la conciencia empática a nuevas alturas.

Existen diversos estudios que demuestran que eso es justamente lo que hace Internet. Los experimentos realizados han demostrado que «el relativo anonimato de las interacciones a través de Internet reduce considerablemente los riesgos» que entrañan las revelaciones personales, «especialmente sobre los aspectos más íntimos de la personalidad, porque uno puede compartir sus creencias y reacciones personales con mucho menos miedo a ser respondido de forma reprobadora o a ser castigado».[47]

Igualmente importante es el descubrimiento hecho por los investigadores de que el contacto inicial en Internet fomenta un mayor nivel de confianza a la hora de revelar información personal debido a la ausencia de las «características del develamiento», que con frecuencia impiden el desarrollo de una relación más estrecha, especialmente el aspecto físico o estigmas como el tartamudeo, la timidez, la ansiedad y otros déficits sociales.[48] En Internet, estas «primeras impresiones» es-

tán ausentes, lo que permite a los implicados revelarse ante el otro y empezar a crear una relación.

Por último, Internet facilita a personas que comparten intereses similares encontrarse más fácilmente. Compartir intereses es un punto de inicio cómodo para empezar a conocerse y desarrollar una relación. Internet permite a millones de personas encontrar a otras con intereses similares de forma rápida y sin esfuerzo, por vías que nunca antes habían sido posibles, abriéndoles las puertas a nuevas relaciones que de otro modo sólo podrían haberse dado por casualidad en el discurso social normal. Además, Internet hace posible que aquellos individuos anclados en rutinas —trabajo, cuidar de los hijos como padres solteros, etc.— que limitan su exposición social, encuentren nuevas relaciones en el ciberespacio.

Un estudio realizado por la profesora de psicología de la Universidad de Nueva York, Katelyn McKenna, reveló

> que cuantas más facetas del yo expresa la gente en Internet, que no puede expresar o no expresa en otras áreas de su vida, más probable es que forme vínculos sólidos con las personas que conoce a través de Internet.[49]

Es más: estas relaciones en línea se desarrollan con más rapidez que las que se desarrollan fuera del ámbito de Internet. Además, estas personas tienden a incluir a sus nuevas amistades cibernéticas en un tipo de contacto más personal a través de conversaciones telefónicas, intercambiando cartas o fotografías y en reuniones personales. Dado que la revelación de aspectos del verdadero yo de la persona en línea ayuda a fomentar un mayor grado de intimidad, dichas relaciones tienden a dar como resultado un mayor número de vínculos románticos en tiempo real, incluidos matrimonios.

El 63 % de los participantes en la encuesta de McKenna habían hablado por teléfono con alguien a quien habían conocido a través de Internet; «el 56 % había intercambiado fotografías [...], el 54 % había escrito una carta» y «el 54 % se había encontrado con un amigo de Internet» cara a cara, por lo general unas ocho veces.[50]

Las relaciones cibernéticas tienden además a permanecer relativamente estables durante un período de dos años, y se comparan favorablemente con las relaciones cara a cara más tradicionales. «El 71 % de las relaciones románticas que habían empezado en Internet [...] (así como el 75 % de todas las relaciones de Internet) seguían intactas dos

años después; una mayoría afirmaba que la relación se había estrechado y fortalecido.» Es más, el 84 % de los encuestados afirmaba que sus relaciones en línea eran «tan reales, tan importantes y tan estrechas como sus relaciones fuera de Internet».[51]

Por último, al preguntárseles sobre el efecto que el uso de Internet «tenía sobre sus sentimientos de soledad», el 47 % afirmó que no tenía ningún efecto, pero otro 47 % afirmaba que el uso de Internet había reducido su sentimiento de soledad. Una mayoría de los encuestados, el 68 %, afirmó que Internet había ampliado su círculo social.[52]

Contrariamente a la idea de que pasar tiempo en el ciberespacio aisla todavía más a las personas en un mundo tecnológicamente mediatizado, la encuesta de McKenna, el informe Pew y multitud de estudios demuestran exactamente lo contrario, al menos para una mayoría de personas. La parte más sorprendente de estos estudios es que es más probable que las personas revelen su verdadero yo a los demás en la realidad virtual y que desarrollen vínculos personales íntimos y sólidos que se trasladan a la realidad del cara a cara.[53]

Al dar la oportunidad a las personas de interpretar el papel de su «yo verdadero», Internet ofrece un escenario virtual único para el ejercicio de la conciencia dramatúrgica. Aun cuando interpretar el yo verdadero propio no sea más que un papel (al igual que lo es interpretar el yo real o ideal), se trata de un rol para toda la vida. Es extraño imaginar que en ocasiones sea más fácil interpretar nuestro yo auténtico en un entorno virtual que en uno real; o quizá no resulte tan extraño. Después de todo, la novela (una forma de ficción) permitió a millones de personas en los siglos XVIII y XIX encontrar y liberar sus sentimientos, y desarrollar una sensibilidad empática de manera más profunda. Esta vez, la diferencia radica en el alcance tan extraordinario de Internet y en la posibilidad que se ofrece a millones de personas de mantener un contacto íntimo directo entre sí en el ágora pública global. El potencial para experimentar la sensibilidad empática y elevarla a un nivel global está ahora a nuestro alcance.

EL «FACTOR FAMA»: SÓLO IMPORTO YO

Pero antes de caer en el entusiasmo excesivo, existe un lado oscuro en esta ágora pública global tecnológicamente mediatizada que merece igual atención: el increíble poder de Internet para inflar y amplificar el

deseo de reconocimiento que todos nosotros albergamos, el «factor fama». Internet es una herramienta que permite compartir y colaborar, pero también sirve como foro para el despliegue de un exhibicionismo y un narcisismo ilimitados. El mismo medio que hace posible que mostremos nuestro yo real a los demás y que desarrollemos relaciones más inclusivas y una mayor intimidad compartida, permite convertir a cualquier persona del planeta en protagonista y situarla delante de la mayor audiencia de la historia. Para aquellas personas con una predisposición narcisista, la oportunidad de exhibirse es tan seductora como lo es la inclinación del *voyeur* a mirar. En un mundo comercial en el que se enfrentan cada vez más las tendencias narcisistas con las *voyeuristas*, Internet se convierte en el medio comercial por excelencia para la mercantilización de todos y cada uno de los aspectos y escenarios de nuestras vidas.

Actualmente, los comentarios referentes al grupo de edad que va de los bebés a los adultos que están en la treintena (es decir, todos los nacidos después de 1970) es que son jóvenes mimados, consentidos en exceso, a quienes se les ha dicho que eran especiales, que creen que lo son, y egoístas («sólo importo yo»); jóvenes atrapados en una autoestima inflada y narcisista. Pero también se nos dice que son más abiertos y tolerantes, que tienen menos prejuicios, que albergan puntos de vista de carácter multicultural, que son cívicos y dados al voluntariado, y que hacen gala de un carácter más participativo que ninguna otra generación de la historia. Ciertamente, cualquier observador habrá sido testigo de ello, tanto en la sociedad estadounidense, como en la de Europa, Japón, Australia y de otras sociedades altamente desarrolladas, si bien quizá de forma menos pronunciada.

¿Es posible que los jóvenes de hoy en día estén atrapados entre ambos polos y que algunas de las prácticas educativas y familiares (por no mencionar las influencias comerciales) hayan creado una generación de niños situados en ambos campos? Así es, pero con la salvedad de que los datos más recientes muestran un alejamiento del fenómeno «sólo importo yo» prevalente en las décadas de 1980 y 1990 entre la generación X hacia una mentalidad relacional de carácter más participativo, predominante en la generación del milenio.

Vemos aquí una instantánea de dos sensibilidades muy diferentes que parecen coexistir en la psique de dos generaciones que han crecido con una conciencia dramatúrgica.

En 2004, una encuesta de ámbito nacional reveló que «uno de cada veinte estudiantes universitarios espera convertirse en actor, artista o

músico».[54] Una encuesta anterior realizada en la década de 1990 preguntaba a los estadounidenses si preferían ser famosos o estar satisfechos. El 29 % de los jóvenes eligieron ser famosos.[55]

Los *reality shows* de la televisión captan el profundo anhelo de la generación más joven de ser «descubiertos» y alcanzar la fama de la noche a la mañana. «Ése de ahí, el de la pantalla, podría ser yo»: esta frase ha alimentado las expectativas irreales de que, con un poco de suerte y no demasiado talento, cualquiera puede ser famoso y adorado por millones de personas. Miles de jóvenes acuden a *castings* para programas como *American Idol* (la versión estadounidense de *Operación Triunfo*), *Gran Hermano* o *Supervivientes*. Y se han emitido más de quinientos *realities* en la televisión.[56]

Incluso si se les niega la posibilidad de participar en un *casting* o de obtener un «papel» en un *reality show* televisivo, existen numerosos medios mucho más accesibles en Internet, como YouTube, MySpace, Facebook o Flickr, para atraer la atención de los demás y ser famosos. Decenas de millones de personas de todo el mundo, en su mayor parte jóvenes, producen sus propios vídeos e interpretaciones para otros con la esperanza de llamar la atención y convertirse en estrellas. Una encuesta Pew reveló que el 76 % de los *blogueros* afirma que la intención principal de su actividad es la de documentar sus historias personales y compartirlas con los demás, basándose en la suposición de que su vida personal es potencialmente lo suficientemente significativa como para merecer una amplia atención y el escrutinio públicos.[57]

El deseo de hacerse famoso se ha convertido en una obsesión tan grande entre los jóvenes que ha suscitado un serio debate, así como diversos estudios entre un número creciente de psicólogos y sociólogos que se preguntan por qué ahora. El medio es, en parte, el mensaje. La simple posibilidad de utilizar Internet para llamar la atención es seductora.

Pero los investigadores perciben también que el impulso hacia la fama refleja un nuevo sentimiento de soledad existencial y un deseo desesperado por obtener cierto reconocimiento. El deseo de alcanzar la fama se ve a menudo motivado por el miedo a la muerte y la necesidad de adquirir cuanto menos un sentido pasajero de la inmortalidad, o saber que millones de personas toman nota de nuestra propia existencia, la reconocen y celebran. La fama refuerza la idea de que nuestra vida tiene sentido. Hay quien se pregunta si la naturaleza precaria de la propia existencia humana (ahora que las perspectivas del cambio climáti-

co y el Armagedón nuclear amenazan nuestra supervivencia) no juega en realidad un papel subconsciente a la hora de generar este anhelo de alcanzar la fama y la inmortalidad.

El deseo de fama no es enteramente una pasión estadounidense. Diversas encuestas similares realizadas en ciudades chinas y alemanas reflejan que cerca del 30 % de los adultos sueñan con frecuencia con la posibilidad de ser famosos e, increíblemente, más del 40 % espera obtener algún día una fama limitada. Los porcentajes son todavía más elevados entre los adolescentes.[58]

Los psicólogos aseguran que gran parte de esta preocupación por la fama nace de un sentimiento de negligencia o rechazo, y sospechan que el creciente fenómeno del divorcio y de tener que crecer en hogares rotos o de ser educados por padres y madres solteros podría estar desempeñando un papel importante a la hora de fomentar estos sentimientos de abandono. Nuevamente, la cuestión parece devolvernos a la necesidad de un nivel de apego adecuado durante las etapas tempranas de la crianza del niño.[59]

Algunos psicólogos y educadores creen que un factor significativo que contribuye al fetichismo de la fama es el movimiento a favor de la autoestima que se extendió por Estados Unidos en las décadas de 1980 y 1990, y que quedó profundamente incrustado en las prácticas de educación infantil y, más importante aún, en la pedagogía y el currículo escolar.

En su libro *Generation Me*, la doctora Jean M. Twenge compiló datos de doce estudios en los que se analizaban las diferencias generacionales de comportamiento entre 1,5 millones de jóvenes estadounidenses. Descubrió que la generación actual de jóvenes nacidos en las décadas de 1970, 1980 y 1990 es la más narcisista de la historia. Twenge culpa mayoritariamente a lo que da en llamar el «movimiento de la autoestima excesiva» de las aulas estadounidenses. Asegura que a los jóvenes se les ha repetido hasta la náusea que son especiales, que todo lo que hacen tiene valor y es merecedor de elogio, que antes de nada deben quererse a sí mismos y que si lo hacen, el mundo reconocerá su singular talento y sus contribuciones y los alabará. Si bien se trata de una visión algo inflexible del movimiento de la autoestima, es cierto que desde principios de la década de 1980, educadores y padres comenzaron a felicitar a los niños por ser como eran y a felicitarlos por su singularidad. Una búsqueda en Google de: *elementary school mission statement self-esteem* («escuela primaria declaración de principios auto-

estima») dio como resultado la increíble cantidad de 308.000 páginas web en 2006.[60] 9.000 son los libros publicados sobre la autoestima y los niños durante las décadas de 1980 y 1990, frente a los 500 editados sobre la misma materia en la década de 1970.[61]

En un estudio realizado por Cynthia Scott, de la Universidad de North Florida, el 60 % de los maestros y el 69 % de los orientadores en centros educativos afirmaron que es importante fomentar la autoestima de los estudiantes. Scott sostiene que los colegios deberían «validar incondicionalmente a sus estudiantes basándose en quiénes son, más que en su rendimiento o su comportamiento».[62]

Twenge describe un currículo típico basado en el concepto de *autoestima* para escuelas de primaria, titulado *Soy genial.* A los estudiantes de la clase se les pide que digan cosas positivas sobre uno de sus compañeros; posteriormente, dicho estudiante repasa una lista donde se han escrito todos los comentarios elogiosos. Al finalizar la sesión, el niño que ha recibido los elogios tiene que decir algo positivo sobre sí mismo delante de la clase.[63]

En los eventos deportivos, todos los niños y niñas deben disfrutar del mismo tiempo sobre el terreno de juego, independientemente de lo buenos que sean, y todos reciben un trofeo por participar y por intentarlo.

El éxito competitivo es a su vez menos importante que el hecho de sentirse bien con uno mismo en la escuela. Inflar las notas se ha convertido en un medio muy extendido a la hora de reforzar el giro de la competición al reconocimiento. En 2004, el 48 % de los estudiantes de primer curso en las universidades estadounidenses recibieron una nota media de sobresaliente, comparado con tan sólo el 18 % de los estudiantes de primer curso en 1968, a pesar del irónico hecho de que las horas que se dedican a realizar tareas en el instituto han ido descendiendo, como también han bajado las notas que se obtienen en los exámenes de selectividad. A la pregunta de por qué tantos niños recibían mejores notas por realizar un trabajo de inferior calidad, Howard Everson, de la Junta de Universidades, afirmó: «Los padres quieren aumentar la autoestima y las actitudes positivas en los estudiantes».[64]

Una reveladora encuesta realizada por el canal de noticias de la CBS resume el cambio que tuvo lugar en la actitud de los estudiantes en las décadas de 1980 y 1990, al formular la siguiente pregunta a los estudiantes que habían concluido sus estudios de bachillerato en el año 2000: «¿Qué es lo que hace que albergues sentimientos positivos sobre

ti mismo?». Un 33 % respondió que era la autoestima; el rendimiento en el colegio obtuvo únicamente un 18 % y la popularidad el 13 %.[65]

El movimiento a favor de la autoestima ha demostrado ser un éxito sin precedentes. A mediados de la década de 1990, los estudiantes de sexo masculino presumían de tener un nivel de autoestima superior en un 86 % que los estudiantes universitarios de 1968; la media en el caso de las féminas dio como resultado un aumento en la autoestima de un 71 % respecto a las estudiantes universitarias en 1968.[66]

Si bien gozar de un alto nivel de autoestima es una cualidad positiva, lo que Twenge y otros educadores critican es un currículo que infla en exceso el sentimiento de valía propia, hasta el punto de empoderar en exceso al estudiante. Estos niños tienen, con frecuencia, una visión poco realista sobre lo geniales que son, lo que alimenta su narcisismo y la creencia de que el mundo gira a su alrededor. En la década de 1950, solamente el 12 % de los adolescentes de entre 14 y 16 años se mostraba de acuerdo con la frase: «Soy una persona importante»; en la década de 1980, el 80 % de los adolescentes afirmaba ser importante.[67]

El problema es que cuando son tantos los jóvenes que se sienten especiales y más importantes que los demás, se vuelven menos tolerantes, están menos dispuestos a aceptar una crítica sincera, son menos capaces de gestionar los fracasos —que son parte inevitable de la vida— y de expresar empatia por los demás.

El narcisismo y la búsqueda de la fama cuentan con una historia tan larga como compleja. Sugerir que la creciente oleada narcisista podría estar alimentando la creencia de que uno está destinado a ser famoso (simplemente porque uno es especial e importante) no es difícil.

¿Son los jóvenes realmente tan egocéntricos? ¿Hemos educado a una generación de narcisistas puros (monstruos, si se quiere) preocupados únicamente de sí mismos? Las pruebas apuntan hacia una realidad más confusa de lo que los estudios anteriormente mencionados sugieren. Algunos educadores creen que los excesos de la autoestima temprana se han moderado en las escuelas y en las prácticas educativas de los padres, a medida que las respuestas hacían sonar las alarmas y comenzaban a consolidarse enfoques más sofisticados y adecuadamente contextualizados para construir la autoestima.

Gran parte de las conclusiones del estudio de Twenge afecta al período que va desde mediados de la década de 1990 hasta los años 2002 y 2003. Sin embargo, estudios más recientes comienzan a contar una historia algo diferente. Frente a los jóvenes de la generación X de las

décadas de 1980 y 1990, la generación del milenio que entrará en la edad adulta en la segunda década del siglo XXI parece estar expresándose de diferente manera.

La generación del milenio

Los jóvenes del milenio son la primera generación que ha crecido completamente con Internet y que están plenamente integrados en las redes sociales, la mensajería instantánea y otros medios similares como forma de vida. Las encuestas y los estudios más recientes sugieren que la naturaleza distributiva de las nuevas tecnologías de la información y las comunicaciones, así como de las relaciones participativas a las que afectan, se reflejan cada día más en la psique colectiva de esta generación.

Para empezar, frente a lo que ocurre con la generación del *baby boom* —que se rebeló contra la autoridad paterna— y frente a la generación X —que con frecuencia fue desatendida por sus padres de la generación del *baby boom*—, la generación del milenio parece estar mucho más conectada con sus familias y parece disfrutar de un mayor sentido del apego y la confianza familiar. Los hijos del milenio (especialmente entre las clases medias) pasan posiblemente más tiempo con sus padres que cualquier otra generación de la historia. El 50 % de los jóvenes del milenio ve a sus padres a diario, y el 45 % se comunica con ellos también todos los días a través del teléfono móvil.[68]

Las encuestas muestran además que, frente a la generación X, los jóvenes del milenio «son más propensos a sentir empatia por los demás miembros de su grupo y a intentar entender la perspectiva de la otra persona».[69] Los estudios también manifiestan que son mucho más proclives a conceder la misma importancia a la opinión de todos los miembros del grupo, a trabajar de forma participativa y a buscar el consenso del grupo. Habiendo crecido con Internet, son menos dados a aceptar la autoridad de los expertos, y más a creer en la sabiduría combinada de las multitudes. Se fían menos de la cadena de mando centralizada y del ejercicio vertical de la autoridad, y responden mejor a los procesos horizontales y participativos de recopilación de la información que encontramos en modelos basados en el código abierto, como Linux o Wikipedia.

En su libro *Millennial Makeover*, Morley Winograd y Michael D. Hais citan nuevos estudios que muestran que la generación del milenio

está más comprometida con la comunidad, incluso en una escala global. Estos jóvenes muestran una mayor preocupación por el medio ambiente planetario y especialmente por el cambio climático, y se muestran más dispuestos a apoyar el crecimiento sostenible, frente al crecimiento no regulado. En una encuesta realizada en 2007, «los jóvenes de entre 18 y 24 años de edad situaron el calentamiento global y otros problemas medioambientales entre las cinco cuestiones más importantes a las que el país debe hacer frente».[70] El 43 % de los jóvenes del milenio (frente a un 40 % de la generación X y tan sólo un 38 % de los hijos del *baby boom*), «están a favor de un mayor nivel de protección medioambiental, incluso si para ellos supone un menor crecimiento económico».[71]

Estos jóvenes son, además, más partidarios que los de las generaciones anteriores de que el Gobierno tenga un papel más importante. El 73 % de los jóvenes del milenio cree que el Gobierno tiene la responsabilidad de «ocuparse de las personas que no pueden cuidar de sí mismas», frente al 68 % de la población adulta. Además, el 73 % está a favor de la implantación de una cobertura sanitaria con garantía federal, frente a tan sólo el 66 % de la población adulta restante. En general, la generación del milenio es mucho más favorable a que el Gobierno ejerza un papel sustancial a la hora de proporcionar servicios que los estadounidenses de mayor edad: el 69 % de los jóvenes de esta generación están a favor de que ofrezca más servicios, comparado con tan sólo el 39 % del resto de la población adulta.[72]

El enfoque más empático de la generación del milenio hacia el medio ambiente, así como hacia las necesidades de los pobres y de la comunidad en general, se manifiesta también en forma de una implicación cívica más activa. Un programa al respecto, emitido por el canal PBS en 2007, afirmaba que «el 80 % de los jóvenes de la generación del milenio había participado en algún programa comunitario o social» en el año anterior.[73]

La generación del milenio es también la más cosmopolita en la historia de Estados Unidos. El 70 % de los estudiantes universitarios de la generación y el 59 % de todos los jóvenes de entre 18 y 24 años han viajado al extranjero. Quizás esto explique que sean también los defensores más entusiastas de la globalización, con un 37 % a favor frente a tan sólo el 20 % de la población adulta.[74] Sus actitudes cosmopolitas se extienden también a la cuestión de la inmigración. Una mayoría —el 52 %— se muestra favorable a la inmigración, frente al 39 % de la

población adulta, y considera que «hoy en día, los inmigrantes refuerzan nuestro país gracias a su trabajo y su talento». Sus puntos de vista contrastan marcadamente con la visión prevaleciente de los estadounidenses que defienden posturas contrarias a la inmigración, que creen que los inmigrantes son «una carga, porque afectan negativamente a nuestro mercado de trabajo, vivienda y sistema sanitario».[75]

El mayor nivel de conciencia empática de los jóvenes del milenio se debe, en gran medida, a su propia naturaleza. Es la generación racialmente más diversa en la historia de Estados Unidos. Un 40 % son negros, latinos, asiáticos o tienen ascendencia mixta, comparados con el 25 % de generaciones anteriores.[76]

Las estadísticas muestran que la generación del milenio (no sólo en Estados Unidos, sino en todo el mundo, o al menos en las naciones desarrolladas) es la más tolerante de la historia en lo relativo al apoyo que presta a cuestiones como la igualdad de género, y la más dispuesta a defender los derechos de las personas con discapacidad, los gais y los demás seres vivos.

Si bien los nuevos datos son prometedores, vienen acompañados de una desconcertante advertencia que podría socavar gravemente los importantes avances habidos en la conciencia global registrados hasta ahora por la generación del milenio. Aun cuando la conectividad que Internet hace posible está uniendo a esta generación en lo que cabría concebir como un abrazo global cosmopolita, recientes investigaciones sugieren que esa misma tecnología podría estar erosionando gravemente su capacidad para comunicarse inteligentemente entre sí. Resulta irónico considerar la posibilidad de que una tecnología alabada por facilitar un aumento exponencial de la recolección, almacenamiento e intercambio de información entre las personas pudiera estar simplificando el discurso articulado y los medios para comprender los sentimientos e ideas ajenos.

Aun con todo, las encuestas realizadas en el transcurso de los últimos diez años muestran una alarmante tendencia entre los jóvenes que han crecido delante de una pantalla. El vocabulario se está echando a perder, y con él, la comprensión lectora y la capacidad para comunicarse eficazmente, todo lo cual tiene implicaciones de considerable alcance en lo relativo a la habilidad para empatizar con los demás. Las conclusiones de la *Evaluación nacional de alfabetismo adulto* de 2003 son preocupantes. El estudio muestra un declive pronunciado en el alfabetismo de los licenciados universitarios. En 1992, el 40 % de los li-

cenciados universitarios alcanzaron un nivel de suficiencia adecuado en términos de alfabetización; menos del 31 % de los licenciados universitarios lograron dicho nivel en 2003, pese a contar con un mayor acceso a la información gracias a Internet.[77]

Peor aún es el hecho de que los estudios realizados sugieren que Internet y la televisión podrían ser, en gran medida, el origen del declive en los niveles de alfabetización. El profesor de lengua inglesa de la Universidad de Emory, Mark Bauerleín, ex director de investigaciones y análisis del National Endowment for the Arts, explica cómo los medios electrónicos difieren en el número de *palabras raras* con el que nos topamos frecuentemente frente a los medios impresos tradicionales, como periódicos o libros para adultos. Las palabras de uso poco frecuente, o *palabras raras*, se definen como aquellas «no incluidas dentro de la lista de los diez mil términos utilizados más frecuentemente».[78]

Por ejemplo, un periódico contiene 68,3 palabras de uso poco frecuente por cada mil palabras; los libros para adultos, 52,7 palabras por cada mil. Por el contrario, los programas televisivos para adultos más vistos únicamente contienen 22,7 palabras raras. Internet, debido al énfasis puesto en la velocidad, la navegación, la multitarea y la necesidad de establecer referencias rápidas, favorece las construcciones con palabras sencillas y una estructura de frases simples. La mensajería de texto y los nuevos vehículos de comunicación, como Twitter, simplifican todavía más la construcción del lenguaje, reduciendo significativamente el uso de palabras raras y, consecuentemente, la cantidad de palabras y términos disponibles.[79]

Las tendencias son preocupantes: los estudios muestran que un mayor uso de Internet ha llevado a un descenso dramático de la lectura de periódicos, revistas y libros, es decir, de aquellos medios que exponen a las personas a una mayor cantidad de palabras poco utilizadas.

En todas las revoluciones de las comunicaciones anteriores de la historia, desde el paso de la cultura oral a la escrita y a la imprenta, el vocabulario fue en aumento, dotando a las personas de una reserva más rica de metáforas y construcciones del lenguaje. Un vocabulario más amplio permite a las personas crear pensamientos más complejos y, con ello, ensanchar el ámbito empático, por la razón evidente de que así las personas pueden expresar mejor ante los demás sus sentimientos, intenciones y expectativas más profundas.

Nos enfrentamos todavía a otra de las paradojas del presente momento histórico: la nueva conectividad a través de Internet ofrece a la

especie humana un conocimiento y unos canales de comunicación ilimitados, pero debido a la propia naturaleza del medio y a cómo se utiliza, podría reducir gravemente nuestra habilidad para expresarnos por vías profundas y significativas que permitan hacer avanzar la comprensión común, los significados compartidos y las conexiones empáticas. ¿Qué pensar, entonces, de la generación del milenio?

La situación actual no está del todo clara. Si bien hay entre los más jóvenes quienes sueñan con alcanzar la fama, hay muchos otros igualmente comprometidos con el servicio comunitario y con ayudar a los menos afortunados. Lo más probable es que la generación más joven esté creciendo dividida entre una mentalidad narcisista y otra empática, y que algunos se sientan atraídos por la primera y otros, por la segunda.

El declive económico a largo plazo al que se enfrenta la economía global mientras la Segunda Revolución Industrial camina hacia el ocaso, probablemente debilitará el impulso narcisista a medida que la supervivencia personal y colectiva se alejen cada día más y las ilusiones individuales de grandeza entre tanto caos global comiencen a considerarse como mera ilusión, incluso como algo cómico. No obstante, el narcisismo colectivo podría transformarse con la misma facilidad en una virulenta xenofobia plagada de diatribas políticas que tengan por propósito la caracterización de las minorías y de otras culturas y nacionalidades como inferiores y algo menos que humanas. Es algo que ha ocurrido con anterioridad.

Los malos tiempos podrían conducir asimismo a una extensión de la conciencia empática («estamos en esto juntos»), en la que todos desarrollemos nuestra sensibilidad ante el sufrimiento común de los demás. La Gran Depresión de la década de 1930 condujo a un despertar de estas características (al menos en Estados Unidos), en el que los vecinos contribuían y se ayudaban mutuamente en tiempos de escasez.

Mucho dependerá de nuestra habilidad para acelerar la Tercera Revolución Industrial, una forma distributiva de capitalismo que saque a la superficie nuestra naturaleza participativa, motivada por el bien común, y que se exprese a través del novedoso sueño de la calidad de vida y la sostenibilidad planetaria.

Hasta ahora, hemos tenido que vivir con la terrible (si bien inconsciente) realidad de que nuestra cada vez más amplia sensibilidad empática ha sido posible gracias a un flujo de energía y materiales en cons-

tante crecimiento, a través de estructuras sociales cada vez más complejas y expansivas, con una factura entrópica cada vez mayor que ensombrece cada paso que damos.

El declive económico ya nos está obligando a reducir nuestro nivel de vida en todo el mundo. Los más ricos están aprendiendo a vivir con menos; los pobres se encuentran en los límites de la supervivencia.

El reajuste que está teniendo lugar en el estilo de vida de los más afortunados podría suponer una bendición, siempre que conduzca a reflexionar sobre qué es lo que constituye una *vida de calidad.* Incluso antes de la actual crisis económica, millones de personas acomodadas tomaron la decisión consciente de simplificar su estilo de vida y priorizar la calidad de sus relaciones, en lugar del número de sus posesiones. Alcanzaron a comprender en sus propias vidas lo que psicólogos y sociólogos están descubriendo en sus investigaciones y estudios: que una vez hemos conseguido garantizar unos ingresos mínimos que cubran nuestras necesidades básicas y nos ofrezcan un modo de vida razonablemente cómodo, todos los incrementos adicionales de riqueza en realidad hacen a las sociedades menos felices.

Ahora que cientos de millones de personas se encuentran en la tesitura de tener que reducir involuntariamente su nivel de vida debido a las circunstancias económicas, tenemos la oportunidad de pasar de la consecución de la felicidad a través del énfasis en la riqueza, a centrarnos en relaciones significativas, y a pasar del énfasis en un capital de mercado a un capital social. Los malos tiempos (siempre que no sean tan malos como para amenazar la supervivencia colectiva) pueden dar paso a una renovación sustancial de la sociedad civil y a una nueva oleada empática, a medida que millones de personas comprendan que su apremiante situación es común y que toman parte de forma activa en la ayuda mutua.

El giro del énfasis en la cantidad y la valía de las posesiones propias, a la calidad y el significado de nuestras relaciones (o de nuestra vida) exige una transformación de la orientación tanto espacial como temporal. El yo exclusivamente autónomo —que forma parte de las relaciones basadas en la propiedad privada— deja paso al yo inclusivo y relacional —que participa tanto del ágora virtual como del ágora pública global real—. El uso eficiente del tiempo para maximizar el interés individual y material deja sitio al uso empático del tiempo, que permite profundizar en las relaciones y proteger el medioambiente.

Si las sociedades que disfrutan de calidad de vida se convirtieran en norma en todo el mundo en el siglo XXI, podríamos finalmente romper

con la dialéctica de la historia según la cual una mayor empatia conduce inevitablemente a mayores niveles de entropía.

Una distribución más igualitaria de las riquezas naturales permitiría llevar un estilo de vida más sostenible a quienes anteriormente se han dado excesivos caprichos, y a los más desfavorecidos mejorar su suerte. El desarrollo de un nivel de vida más sostenible en los países desarrollados, combinado con una mayor cuota de responsabilidad en la defensa de un mejor nivel de vida y bienestar de los habitantes de los países menos desarrollados conseguiría equilibrar la civilización humana, al tiempo que nos permitiría poner los hábitos de consumo de nuestra especie en consonancia con la capacidad de la naturaleza de reciclar y reponer sus suministros.

Es una tarea difícil que hace apenas unos años nos habría parecido idealista e ingenua. Pero los tiempos han cambiado, al igual que lo han hecho las necesidades, las prioridades y, quizá, las aspiraciones humanas, especialmente a la hora de reflexionar sobre los aspectos concretos de lo que constituye una vida buena y decente.

El gran valor de la nueva Tercera Revolución Industrial distributiva es que nos permite conectar con la especie humana en un abrazo universal, al tiempo que utilizamos únicamente aquellas energías renovables que cubren la Tierra, de tal forma que todos podamos tener un acceso justo a fuentes de energía disponibles a nivel local.

Esto significa que nos hallamos en un punto en el que podemos coquetear con la idea de fundar una civilización humana global y compleja, localmente distributiva, y con ello ampliar el abrazo empático, al tiempo que reducimos nuestra factura entrópica. Todo ello situaría a la especie humana en la cúspide de la conciencia de la biosfera, dentro de una economía global de climax.

Capítulo 15

LA CONCIENCIA DE LA BIOSFERA EN UNA ECONOMÍA MUNDIAL DE CLÍMAX

Todas las etapas de la conciencia que los seres humanos han desarrollado a lo largo de la historia siguen existiendo y están vivas, en diferentes formas y grados. La mayoría de nosotros somos, en cierta medida, un retrato robot de nuestro pasado histórico más profundo y mantenemos vivos fragmentos de conciencias ancestrales, en forma de marcos de referencia mitológicos, teológicos, ideológicos, psicológicos y dramatúrgicos.

El reto que se nos plantea en la actualidad es cómo trasladar todas esas etapas históricas de la conciencia que todavía existen a lo largo y ancho del espectro humano a un nuevo nivel de conciencia de la biosfera, a tiempo para romper el vínculo que une firmemente el aumento de la empatia con una mayor entropía.

Así pues, a la pregunta sobre qué es lo que todos los seres humanos compartimos en esta coyuntura crítica, que pueda unir a la especie humana en tanto que tal, la respuesta es obvia desde un punto de vista biológico, pero está lejos de ser plenamente aceptada. Todos compartimos una biosfera común de la que somos completamente dependientes, junto con todas las demás formas de vida. Actualmente, la biosfera se ve amenazada por un cambio de temperatura que pone potencialmente en peligro a nuestra especie y amenaza nuestra supervivencia.

En un mundo caracterizado por un nivel de individualización cada vez mayor y compuesto por seres humanos que atraviesan diferentes etapas de la conciencia, la propia biosfera podría ser el único contexto en el que la especie humana pueda sentirse unida.

Al tiempo que las nuevas tecnologías distributivas de las comunicaciones (y muy pronto, las energías renovables distributivas) conectan a la especie humana entre sí, resulta sorprendente que nadie haya ofrecido razón alguna por la que debamos estar conectados. Hablamos incesantemente sobre «el acceso a» y «la inclusión en» una red global de comunicaciones, pero hablamos muy poco de exactamente por qué

queremos comunicarnos con los demás a escala planetaria. Se echa enormemente en falta una razón global que explique por qué miles de millones de seres humanos tienen que estar cada vez más conectados entre sí. ¿Cuál es la finalidad? Las únicas y débiles explicaciones ofrecidas hasta el momento son: compartir información, entretenerse, fomentar el intercambio comercial y acelerar la globalización de la economía. Todas ellas, si bien son relevantes, parecen en cualquier caso insuficientes a la hora de justificar por qué casi 7.000 millones de seres humanos deberían estar conectados entre sí y mutuamente englobados en una sociedad globalizada. 7.000 millones de conexiones individuales, en ausencia de un propósito unificador global, parece una pérdida colosal de energía humana. Más importante aún es el hecho de que las conexiones globales carentes de cualquier propósito real y trascendente corren el riesgo de reducir la conciencia humana, en lugar de expandirla.

El financiero Bernard Baruch afirmó en cierta ocasión que «cuando todo lo que tienes es un martillo, el mundo entero empieza a parecerse a un clavo». Hoy en día, podría decirse que «cuando todo lo que tenemos es un ordenador personal conectado a Internet, el mundo entero comienza a parecerse a una red de relaciones».

Lo importante es que la creciente conectivídad de la especie humana está fomentando la conciencia personal de todas las relaciones que conforman un mundo complejo y diverso. Una joven generación comienza a ver el mundo no tanto como un almacén de objetos que deben expropiarse y poseerse, sino como un laberinto de relaciones a las que se puede acceder.

Así pues, ¿cómo elegiremos utilizar nuestra recién hallada conciencia relacional? Es interesante constatar que, justo cuando empezamos a desarrollar un sentido relacional de la conciencia, empezamos a comprender la naturaleza relacional de las fuerzas que rigen la vida sobre el planeta.

Un mundo biosférico

La ciencia de la Ilustración guarda estrecha relación con la idea de que es posible comprender el comportamiento del todo analizando las partes individuales que lo componen. El método analítico reduce todos los fenómenos a las piezas fundamentales, para posteriormente exami-

nar las propiedades individuales de cada elemento con la esperanza de poder comprender la construcción del todo. Como ya mencionamos en el capítulo 5, este enfoque científico mecanicista se inspiró sobremanera en su día en las metáforas mecánicas populares. Podemos entender una máquina desmontándola, analizando sus componentes individuales y, posteriormente, volviendo a montarla. Pero en el mundo real de la naturaleza, la conducta no es ni mecanicista ni rígida, sino condicional, abierta, afectada por otros fenómenos y en continua metamorfosis y mutación en respuesta a los patrones de actividad que la rodean.

En tanto la ciencia y la tecnología se centraban en cuestiones limitadas, relacionadas con la aceleración y la ubicación, las leyes mecanicistas de Newton bastaron. Sólo aquellos fenómenos que pudieran aislarse, cronometrarse y medirse, convirtiéndose en sujeto de una rigurosa cuantificación, podían considerarse como reales. Sin embargo, ya en el siglo XX la idea reduccionista y mecanicista era excesivamente limitada como para captar el carácter inclusivo de la naturaleza. Se hizo cada vez más evidente a los científicos que la comprensión de la sociedad o de la naturaleza exigía a su vez la comprensión de las relaciones entre fenómenos, y no sólo de las propiedades de las partes que los componían.

Los estudiosos de las ciencias sociales comenzaron a preguntarse cómo podemos conocer a un hombre si no es en relación con el mundo que lo rodea. Medir a un hombre (conocer su lugar de nacimiento, edad, altura, peso y características físicas y emocionales) nos da una información de escaso valor sobre quién es en realidad. Sólo mediante la comprensión de su relación con el entorno más amplio del que forma parte y las múltiples relaciones que comparte podemos llegar a entenderlo. En el viejo esquema de cosas, el hombre era la suma total de sus propiedades individuales. En el nuevo, es una instantánea del patrón de actividades en las que toma parte.

Si todos los seres humanos somos un patrón de interactividad, ¿por qué no puede serlo la naturaleza en su totalidad? En el siglo XX, la ciencia comenzó a examinar nuevamente muchas de sus asunciones operativas básicas para terminar descartándolas. La vieja idea de que era posible conocer los fenómenos analizando las partes individuales dio paso a la idea opuesta: que solamente es posible comprender las partes individuales de un fenómeno si conocemos algo de las relaciones con el conjunto del que forman parte. En una palabra: nada existe aislado del resto, como objeto autónomo; todo existe en relación al «otro». La

nueva ciencia fue bautizada con el nombre de «teoría de sistemas», y puso en entredicho las ideas añejas sobre la naturaleza de la naturaleza. La teoría de sistemas sembró también dudas sobre el resto del proyecto de la Ilustración, incluida la idea de un ser autónomo que funciona en un mundo individualizado y en constante proceso de mejora personal, poblado por otros seres autónomos, cada uno de ellos maximizando su propia utilidad individual.

La teoría de sistemas sostiene que la naturaleza del todo es mayor que la suma de las partes que lo componen. La razón es que es la relación entre las partes (es decir, los principios organizativos que animan al todo) la que crea algo cualitativamente distinto al nivel del todo. Por ejemplo: a partir de la experiencia personal, sabemos que un ser vivo es cualitativamente distinto de un cadáver. En el momento de la muerte, todas las relaciones que hacen un todo del ser vivo desaparecen, dejando simplemente un cuerpo de materia inerte.

El nuevo pensamiento de la teoría de sistemas debe mucho al naciente campo de la ecología. La ecología retaba el modelo darwiniano y el énfasis de éste en la lucha competitiva entre criaturas individuales por hacerse con el control de recursos escasos. En el nuevo modelo ecológico, la naturaleza está formada por multitud de relaciones simbióticas y sinérgicas en las que el destino de cada organismo viene determinado tanto por el compromiso recíproco como por cualquier tipo de ventaja competitiva. Allí donde la biología de Darwin se centraba en mayor medida sobre el organismo individual y la especie, y relegaba el entorno a un segundo plano relacionado con los recursos, la ecología ve el medíoambiente como la suma de todas las relaciones que conforman lo que llamamos naturaleza y existencia.

Los primeros ecologistas centraron sus esfuerzos en los ecosistemas locales. Sin embargo, en 1911 un científico ruso, Vladimir Vernadski, publicó un ensayo que ampliaría la noción de las relaciones ecológicas e incluiría el planeta entero. Vernadski describió lo que bautizó con el nombre de *biosfera*, que definió como «el área de la corteza terrestre ocupada por transformadores que convierten las radiaciones cósmicas en energía terrestre efectiva: eléctrica, química, mecánica, térmica, etc.».[1]

En un libro publicado en 1926, titulado *Biospheria*, Vernadski rompió con la ortodoxia científica del mundo al defender la idea de que los procesos geoquímicos y biológicos de la Tierra evolucionaban conjuntamente, cada uno de ellos ayudando al otro. Esta idea radical chocaba

frontalmente con la teoría ortodoxa darwiniana, cuya hipótesis era que los procesos geoquímicos evolucionaban por separado, dando lugar al medio ambiente atmosférico en el que aparecieron, se adaptaron y evolucionaron los organismos vivos; es decir, la noción de un medioambiente como un almacén de recursos. Vernadski sugirió que el ciclo de las sustancias químicas inertes se ve influenciado por la calidad y cantidad de materia viva, y que, a su vez, la materia viva influye sobre la calidad y la cantidad de sustancias químicas inertes que forman parte del ciclo planetario. Hoy en día, los científicos definen la biosfera como

> un sistema integrado vivo en el que se desarrolla la vida, compuesto por la periferia de la envoltura del planeta Tierra junto con la atmósfera que la rodea, y que se extiende en sentido descendente y ascendente hasta donde existe cualquier forma de vida.[2]

La biosfera es muy limitada: se extiende únicamente desde las profundidades oceánicas, donde existen las formas más primitivas de vida, hasta la estratosfera. La longitud de la «envoltura» de la biosfera mide menos de sesenta y cuatro kilómetros desde el fondo marino hasta el espacio exterior. En esta estrecha banda, las criaturas vivas y los procesos geoquímicos terrestres interactúan, sosteniéndose entre sí.

En la década de 1970, el científico inglés James Lovelock y la bióloga estadounidense Lynn Margulis ampliaron la teoría de Vernadski con la publicación de la hipótesis de Gaia. Sostenían que la Tierra funciona como un organismo vivo que se autorregula. La flora y la fauna, así como la composición geoquímica de la atmósfera, funcionan en una relación sinérgica para mantener el clima terrestre en un estado de relativa estabilidad que permite la vida.

Lovelock y Margulis utilizaron el ejemplo de la regulación del oxígeno y el metano para demostrar cómo funciona el proceso cibernético entre la vida y el ciclo geoquímico a la hora de mantener un régimen climático homeostático. Nos recuerdan que los niveles de oxígeno del planeta deben limitarse a un rango muy reducido o, de lo contrario, el planeta entero podría estallar en llamas y destruir toda la materia viva, al menos sobre la superficie terrestre. Ambos científicos creen que cuando el oxígeno en la atmósfera supera un nivel tolerable, una señal de aviso de algún tipo desencadena un aumento en la producción de metano por parte de bacterias microscópicas. El metano migra hacia la atmósfera y humedece el contenido en oxígeno, hasta que se alcanza de

nuevo cierta estabilidad (el metano actúa como elemento regulador, tanto añadiendo como retirando oxígeno del aire).

La interacción y retroalimentación constantes entre los seres vivos, y el contenido y los ciclos geoquímicos funcionan como un sistema unificado que mantiene el clima terrestre y el medioambiente, y preserva la vida. Así pues, el planeta es más parecido a una criatura viviente, una entidad autorregulada que se mantiene en un estado estable y facilita la continuación de la vida. Según la mentalidad gaiana, la adaptación y la evolución de los seres individuales forma parte de un proceso de mayor envergadura: la adaptación y la evolución del propio planeta. Son las continuas relaciones simbióticas entre todos los seres vivos y entre los seres vivos y los procesos geoquímicos los que garantizan la supervivencia tanto del organismo planetario como de las especies individuales que viven dentro de la envoltura de la biosfera.

Muchos otros científicos han contribuido desde entonces a la tesis de Gaia, moderando, matizando y ampliando el trabajo de Lovelock y Margulis. Durante más de dos décadas, la idea de que la Tierra funciona como un organismo vivo se ha convertido en una avenida de exploración crítica a la hora de repensar la relación entre la biología, la química y la geología.

Si la Tierra funciona de hecho como un organismo vivo, entonces la actividad humana que perturba la bioquímica de la biosfera puede tener graves consecuencias, tanto para la vida humana como para el conjunto del planeta. La quema masiva de combustibles fósiles es el principal ejemplo de «actividad humana» de escala global que actualmente amenaza con provocar un giro radical en el clima terrestre y con socavar la biosfera que ofrece sustento a todos los seres vivos.

Nuestra conciencia (que ahora comienza a alborear) de que la Tierra funciona como un organismo indivisible, exige que repensemos nuestras ideas sobre los riesgos, la vulnerabilidad y la seguridad globales. Si la vida humana, el conjunto de nuestra especie y otras formas de vida están entrelazados entre sí, así como con la geoquímica planetaria, en una coreografía rica y compleja que sustenta la propia vida, entonces todos somos dependientes y responsables de la salud del organismo en su conjunto. El ejercicio de dicha responsabilidad supone vivir individualmente en nuestros barrios y comunidades utilizando vías que fomenten el bienestar general de la biosfera que todos habitamos.

Quizás el aspecto más interesante de la nueva ciencia y su énfasis en las relaciones y la retroalimentación, sea la forma tan parecida en la que

refleja el pensamiento en red que comienza a impregnar los ámbitos social, comercial y gubernativo. La ciencia de la ecología y la noción de una biosfera que se autorregula tratan de la retroalimentación de las relaciones y redes. El ecologista Bernard Patten ha señalado que «la ecología son redes. Comprender los ecosistemas significará, en última instancia, comprender las redes».[3] El físico y filósofo Fritjof Capra señala:

> A medida que el concepto de las redes fue adquiriendo una mayor prominencia en la ecología, los pensadores sistémicos comenzaron a utilizar modelos de redes en todos los niveles de sistemas y a ver a los organismos como redes de células, órganos y sistemas orgánicos, igual que los ecosistemas son vistos como redes de organismos individuales.[4]

En otras palabras: todo organismo se compone de redes más pequeñas de órganos y células, al tiempo que forma parte de redes de mayor tamaño que constituyen comunidades bióticas, ecosistemas completos y la propia biosfera. Cada red se engloba en redes de nivel superior, al tiempo que está conformada por redes de nivel inferior, en una coreografía compleja: es lo que Capra denomina «la tela de araña de la vida». A lo largo de eones de historia evolutiva, afirma, «muchas especies han formado comunidades tan estrechamente vinculadas entre sí que la totalidad del sistema se parece a un gran organismo compuesto por multitud de criaturas».[5]

Está surgiendo una ciencia cuyos principios operativos y asunciones son más compatibles con las fórmulas de pensamiento en red. La vieja ciencia ve la naturaleza como una serie de objetos; la nueva, como una serie de relaciones. Mientras la vieja ciencia se caracterizaba por el desapego, la expropiación, la disección y la reducción, la nueva ciencia se distingue por el compromiso, la renovación, la integración y el holismo. La vieja ciencia estaba comprometida con la idea de hacer de la naturaleza algo productivo; la nueva, con convertirla en sostenible. La vieja ciencia pretendía controlar la naturaleza; la nueva busca establecer una asociación con ella. La vieja ciencia valoraba por encima de todo la autonomía respecto de la naturaleza; la nueva, la participación en ella.

La nueva ciencia nos transporta de una visión colonial de la naturaleza como un enemigo al que saquear y esclavizar, a una nueva visión de la naturaleza como comunidad a la que debemos cuidar. El derecho a explotar, cultivar y adueñarse de la naturaleza convirtiéndola en pro-

piedad se ve atemperado por la obligación de cuidarla y de tratarla con dignidad y respeto. El valor utilitario de la naturaleza comienza a dar paso lentamente a su valor intrínseco.

Nuestra creciente implicación en las redes; nuestra recién hallada habilidad para realizar múltiples tareas y funcionar simultáneamente en vías paralelas; nuestra gradual conciencia de las interdependencias económicas, sociales y medioambientales; nuestra búsqueda de un sentido relacional e inclusivo; nuestra disposición a aceptar realidades contradictorias y perspectivas multiculturales, y nuestra conducta orientada a procesos: todo ello nos predispone a un pensamiento sistémico. Si podemos insuflar un pensamiento holístico en una nueva ética global que reconozca y armonice las múltiples relaciones que conforman las fuerzas sustentadoras de vida del planeta, habremos superado la frontera que conduce hacia una economía global de cuasi climax y a una conciencia biosférica.

La educación de la biosfera

Las aulas estadounidenses se están convirtiendo a toda velocidad en un laboratorio en el que se prepara a los jóvenes para asumir una conciencia biosférica. En las escuelas de todo el país, se educa a los estudiantes en las complejidades de las dinámicas del ecosistema. Se les enseña la necesidad de ser más eficientes energéticamente y de reciclar los residuos, así como de cuidar la fauna y la flora y de proteger la biomasa. Igualmente importante es el hecho de que la pedagogía del aula comienza a enfatizar el impacto que los hábitos de consumo personal tienen sobre los ecosistemas terrestres. Por ejemplo, los niños aprenden que el despilfarro de la energía en el automóvil familiar o en el hogar da como resultado un aumento en la emisión de dióxido de carbono a la atmósfera y que el calentamiento de la temperatura terrestre resultante puede provocar una disminución de las precipitaciones y el aumento de la sequía en otras partes del mundo, afectando negativamente a la producción alimentaria y colocando a una mayor parte de los pobres del mundo en riesgo de malnutrición e incluso de inanición. Los niños son conscientes de que todo lo que hacen (su estilo de vida) afecta las vidas de todos los demás seres humanos, del resto de seres vivos y de la biosfera en la que todos cohabitamos. Han comprendido que estamos tan profundamente interconectados en los ecosistemas

que conforman la biosfera, como lo estamos en las redes sociales de la *blogosfera*.

En la actualidad, la emergente conciencia biosférica se ve acompañada por un currículo innovador, pensado para ayudar a los jóvenes a desarrollar, en el nivel de su psique personal, un sentido más profundo de la interconectividad y de la responsabilidad social.

Si bien el movimiento de la autoestima entró en las aulas estadounidenses y, en menor medida, en las aulas de otros países desarrollados en las décadas de 1980 y 1990 con resultados encontrados, como ya hemos mencionado, la nueva revolución pedagógica enfatiza el desarrollo empático. En abril de 2009, *The New York Times* publicó un artículo en portada en el que se analizaba la revolución empática que estaba teniendo lugar en las aulas estadounidenses. Actualmente se imparten talleres y existen currículos con contenidos sobre la empatia en dieciocho estados diferentes; las primeras evaluaciones de estos programas educativos pioneros y reformistas son alentadoras. Las escuelas informan que se ha producido una notable reducción en las agresiones, la violencia y otras conductas antisociales, una disminución en las acciones disciplinarias, una mayor cooperación entre los estudiantes, una conducta prosocial más acentuada, mayores niveles de atención en las aulas, un creciente deseo de aprender y una mejora en las destrezas relacionadas con el pensamiento crítico.[6]

El currículo empático ayuda a los estudiantes a establecer conexiones emocionales globales del mismo modo que el currículo medioambiental ayuda a los más jóvenes a establecer conexiones ecológicas globales. Michael McDermott, director de un colegio de Scarsdale, en el estado de Nueva York, lo explica de la siguiente manera: «Como escuela, hemos trabajado mucho en el área de los derechos humanos. Pero uno no puede tener a los niños salvando Darfur y aislando a un compañero en la cafetería. Todo está unido».[7]

En muchas escuelas, el currículo con contenidos relacionados con la empatia comienza incluso en primer curso, con niños de 5 y 6 años. Una de las innovaciones más interesantes es el proyecto *The Roots of Empathy* [*Las raíces de la empatía*] iniciado por una docente canadiense, Mary Gordon, que se ha incluido con éxito en las aulas canadienses y, más recientemente, en Estados Unidos. Una vez al mes y durante todo el curso escolar, una madre visita el aula con su bebé (al comienzo del curso, el bebé tiene 5 meses de edad). Antes de las visitas, se prepara a los niños para que estén atentos y se les explica qué deben espe-

rar y cómo deben interactuar con el bebé y la madre. Se les pide que observen atentamente la interacción entre la madre y el pequeño, especialmente la manera en la que se comunican entre sí y cómo se responden. Los niños observan el temperamento, la disposición y la intencionalidad de ambos, para posteriormente compartir con el resto del grupo sus impresiones y sensaciones en la reunión que sigue a la visita, con especial énfasis en sus reacciones emocionales. A los estudiantes se les anima a explorar sus propios recuerdos y experiencias vitales como forma de comprender lo que el bebé podría estar sintiendo o pensando, o cuáles podrían ser sus intenciones. Por ejemplo, si el bebé da muestras de frustración por no poder sentarse erguido, se pregunta a los niños cómo creen que se siente y se les pide que relacionen la sensación del bebé con las suyas propias cuando experimentan frustración ante una nueva experiencia de aprendizaje, como por ejemplo conducir una bicicleta.

A medida que las visitas mensuales van progresando, los estudiantes van tomando nota del desarrollo emocional, mental y psicológico del niño, del apego y la relación que desarrolla con su madre, su creciente curiosidad y su conducta exploradora, sus avances en coordinación y sus destrezas comunicativas. Los escolares observan de qué manera la madre responde a la angustia, la alegría y la curiosidad del bebé, así como el efecto que las respuestas maternas tienen sobre el pequeño. En el transcurso de un año, los niños aprenden a percibir al bebé y a su madre como criaturas únicas con necesidades y deseos de afiliación y afecto no muy distintos a los propios. Aprenden a interpretar los sentimientos del bebé y a desarrollar una relación empática tanto con el pequeño como con su madre.

Con frecuencia, la experiencia de aprendizaje ejerce un impacto transformador sobre el propio desarrollo emocional y cognitivo de los estudiantes. Gordon narra la historia de un adolescente que había repetido octavo curso. Se trataba de un joven con enormes problemas, que había sido testigo del asesinato de su propia madre cuando contaba 4 años de edad y que a partir de entonces había sido acogido en un sinfín de hogares. Era un chico solitario y una presencia amenazadora en el aula.

Un día, durante la visita de una madre con su hijo, la madre confesó ante la clase que su bebé no era, para disgusto suyo, muy cariñoso. Incluso cuando estaba en su capazo, el bebé prefería mirar al exterior en lugar de abrazarse.

Al finalizar la sesión y para sorpresa de todos, el adolescente (de nombre Darren) preguntó si podía probar a llevar el capazo con el bebé dentro. Lo que ocurrió a continuación sorprendió a la maestra, a la madre y a toda la clase. Darren colocó al bebé en el capazo, orientándolo hacia su pecho. El bebé se hizo un ovillo y se abrazó a él cuando el joven lo llevó a una esquina tranquila y lo balanceó. Cuando devolvió el bebé a la madre unos minutos después, preguntó: «Si nadie te ha querido nunca, ¿creéis que se puede ser buen padre?».[8] En un instante, un joven que no había recibido amor experimentó el cariño incondicional de un bebé diminuto: fue su primera sensación de ser querido y de dar amor. Darren había experimentado un gran avance empático que cambiaría su vida. Gordon ha narrado miles de experiencias similares. Si bien no todas son tan dramáticas, los niños terminan aprendiendo sobre la educación emocional, que Gordon define como «la habilidad de encontrar nuestra humanidad en los otros».[9]

El currículo del proyecto *Las raíces de la empatía* va dirigido a tres grupos de edad: desde primero a tercero, desde cuarto a sexto y desde séptimo a octavo. Cada uno de los grupos establece una relación empática más madura con el bebé, equivalente a su etapa de desarrollo. Por ejemplo, se anima al grupo de los más pequeños a aprender «el lenguaje de sus sentimientos» y a compartir sus propias experiencias, mientras que los niños de 10 años aprenden a navegar a través de experiencias emocionales más complejas, como el contagio de los sentimientos y el hecho de albergar al mismo tiempo muchos sentimientos que a menudo entran en conflicto entre sí.[10]

El programa integra en el currículo la experiencia con el bebé y la madre. Los estudiantes expresan y aplican lo que aprenden por escrito, en sus clases de ciencias sociales, plástica, música, matemáticas y muchas otras materias. Por ejemplo, el maestro puede utilizar la literatura popular infantil para analizar las emociones que surgen en el transcurso de las sesiones con la madre y el bebé, como los sentimientos de soledad, frustración, tristeza o alegría. Las historias están pensadas para animar a que se produzca esta toma de perspectiva.

Decenas de miles de estudiantes han participado en el programa *Las raíces de la empatía*. Lo que los docentes han descubierto es que el desarrollo de las destrezas empáticas conduce al éxito académico en el aula. Gordon apunta la existencia de numerosos datos que conectan el desarrollo de la empatia con el desarrollo emocional y el comportamiento prosocial. Un niño con problemas tiene menos probabilidades de ser

un estudiante que preste atención y que participe que un niño feliz. La madurez empática guarda especial correlación con el pensamiento crítico. La habilidad para albergar sentimientos e ideas en conflicto, sentirse cómodo con la ambigüedad, acercarse a los problemas desde diversas perspectivas y escuchar los puntos de vista ajenos son componentes emocionales esenciales, que nos permiten desarrollar el pensamiento crítico. Gordon observa, con agudeza, que «el amor desarrolla la inteligencia».[11]

Gordon sostiene que poner a los estudiantes directamente en contacto con el proceso de apego y el vínculo empático entre padres y bebés es un primer paso clave a la hora de formar adultos cuyo compromiso emocional se extienda a toda la biosfera. Según ella:

> El programa *Las raíces de la empatía* forma ciudadanos del mundo, niños que desarrollan una ética empática y un sentido de la responsabilidad social, que adoptan la posición de que todos estamos en el mismo barco. Éstos son los niños que construirán, uno a uno, una sociedad más cariñosa, pacífica y civilizada.[12]

El programa *Las raíces de la empatía* proporciona un entorno de aprendizaje distributivo y participativo en el que los niños comparten sus sentimientos e ideas entre sí y, al hacerlo, empiezan a concebir el proceso educativo como una experiencia compartida.

Dado que el compromiso empático es la experiencia más profundamente participativa que uno pueda experimentar, el descubrimiento de la naturaleza empática de los niños en el aula exige modelos de aprendizaje basados en la colaboración. Desafortunadamente, los currículos tradicionales siguen enfatizando el aprendizaje como una experiencia altamente personal, pensada para la adquisición y el control del conocimiento a través de la competición con los demás. Sin embargo, el giro hacia la revolución de las tecnologías de la comunicación y la información, y la proliferación de las redes sociales y las fórmulas colectivas de participación y aprendizaje en Internet están provocando profundas fisuras en los enfoques educativos ortodoxos. Como resultado de todo ello, un número creciente de educadores está empezando a revisar los currículos con el fin de introducir modelos de aprendizaje distributivo y participativo en el aula. En esta nueva mentalidad, la inteligencia no es algo que se divida entre la gente, sino un campo de experiencias que las personas comparten entre sí.

En el capítulo 5 mencionamos que las verdades son aquellos niveles de significado que vinculamos a nuestras experiencias compartidas con los demás y con el mundo que nos rodea. En este contexto, el nuevo aula enfatiza la cooperación frente a la competición, así como la necesidad de compartir ideas. La educación se convierte en una empresa basada en la colaboración en lugar de ser una aventura individual. El propósito de todo conocimiento es existencial: es decir, acercarse todavía más a comprender el significado de la existencia, así como el lugar que nosotros ocupamos en su evolución a través de las experiencias compartidas y de los significados que recogemos de ellas. Los conocimientos técnicos o profesionales se convierten en meros instrumentos puestos al servicio de este objetivo más ambicioso.

La educación de carácter participativo parte de la premisa de que la sabiduría combinada del grupo es, con frecuencia, mayor que el conocimiento experto de cualquiera de sus miembros; al aprender juntos, tanto el conocimiento colectivo del grupo como el de cada uno de sus miembros que lo componen aumenta. En lo más profundo, la educación de carácter participativo «trata de transformar el núcleo de la actividad educativa, desde la mente individual, para dar lugar a nuevas formas de relacionarse».[13]

El valor de la educación participativa se apreció por primera vez en la década de 1950, en el curso de una investigación realizada por L. J. Abercrombie en el University Hospital de Londres. El doctor Abercrombie observó que cuando los estudiantes de medicina trabajaban de forma participativa en grupos pequeños para diagnosticar a sus pacientes, eran capaces de evaluar más rápidamente y con un mayor grado de certeza que cuando realizaban los diagnósticos en solitario. El contexto de colaboración daba a los estudiantes la oportunidad de retar las asunciones de los demás, tomar las ideas y reflexiones ajenas como punto de partida y llegar a un consenso negociado relativo a la situación del paciente.[14]

En años sucesivos, comenzaron a filtrarse en la comunidad académica nuevas pruebas de carácter anecdótico de la superioridad del aprendizaje basado en la colaboración. Uri Treisman, un matemático del campus de Berkeley en la Universidad de California observó, asombrado, que sus estudiantes asiático-americanos tendían a obtener mejores resultados que sus estudiantes afroamericanos e híspanos. Para comprender el porqué, Treisman realizó un seguimiento de los tres grupos de estudiantes en el campus, para saber si había algo en su so-

cialización que pudiera explicar la diferencia. Descubrió que los estudiantes asiático-americanos iban siempre en grupo, comían juntos y se relacionaban entre sí, y constantemente hablaban de sus tareas de clase, probando hipótesis, cuestionando las ideas de los demás, compartiendo puntos de vista y, como en el caso de los estudiantes de Abercrombie, negociando una comprensión y un consenso colectivo sobre cómo enfocar sus tareas. Por el contrario, los estudiantes afroamericanos e hispanos eran más propensos a caminar solos y menos dados a hablar entre sí de sus tareas escolares.

Para comprobar si éste era el factor clave que explicaba la diferencia en los niveles de rendimiento en el aula, Treisman congregó a los estudiantes afroamericanos e hispanos, asignó a cada grupo un lugar de estudio y los ayudó a aprender a trabajar de forma colectiva y participativa. Los resultados fueron impresionantes: muchos de sus estudiantes, que eran alumnos necesitados de refuerzo, terminaron siendo estudiantes de notable o sobresaliente.[15]

Los entornos de trabajo participativo llevan tiempo siendo el patrón en los ámbitos del comercio y de la sociedad civil. Científicos, abogados, contratistas, intérpretes, organizaciones sin ánimo de lucro y grupos de autoayuda se organizan tradicionalmente en este tipo de entornos de trabajo. Si bien aún no es la norma, un número cada vez mayor de aulas en la universidad y en la educación secundaria (incluso en los cursos inferiores) están empezando a transformarse en entornos de trabajo participativo, al menos durante breves períodos de tiempo. Es frecuente que clases de gran tamaño se dividan en grupos más pequeños de trabajo. Posteriormente, se reúnen en sesiones plenarias en las que comparten sus conclusiones, generalmente en forma de trabajos de grupo. La nueva función del profesor no es tanto la de ser un conferenciante, como la de facilitar y establecer un contexto, explicar la naturaleza de la tarea, recoger los trabajos de los diversos grupos y ejercer de árbitro en un esfuerzo por llegar a un consenso en el aula. Al tiempo que del profesor se espera que comparta sus conocimientos académicos y que señale las similitudes y diferencias en los puntos de vista existentes en la disciplina académica de la que forma parte, así como en las propias reflexiones y creencias de los estudiantes, la participación del profesor se concibe como una contribución importante al diálogo, pero no es la última palabra en el tema sometido a debate.

En los entornos de aprendizaje basados en la colaboración, el proceso es tan importante como el resultado final. El antiguo modelo de

aprendizaje jerárquico da paso a vías de organización del conocimiento en red. El aprendizaje ya no consiste sólo en llenar la mente de los estudiantes con conocimientos expertos, sino también en pensar de forma crítica y participativa. Para ser eficaz, este tipo de aprendizaje exige que todos los participantes se respeten, estén dispuestos a escuchar otras perspectivas y puntos de vista, estén abiertos a la crítica y tengan el deseo de compartir el conocimiento y de ser responsables del grupo y ante él en su conjunto.

El papel del profesor en los entornos de aprendizaje participativo se transforma. Kenneth A. Bruffee, autor de *Collaborative Learning*, afirma que los profesores de la nueva hornada «conciben la enseñanza como una forma de ayudar a los estudiantes a conversar, cada vez con mayor soltura, en el lenguaje de las comunidades a las que desean unirse».[16] Ni qué decir tiene que el aprendizaje participativo, con su énfasis en la conciencia personal, la atención a los demás, las interacciones carentes de prejuicios, el reconocimiento de la contribución única de cada persona y el reconocimiento de la importancia de una participación en sentido profundo, así como de un sentido compartido del significado que emerge de las relaciones, no puede sino fomentar un mayor compromiso empático. En este sentido, el aprendizaje participativo transforma el aula en un laboratorio para el desarrollo de la expresión empática, que a su vez enriquece el proceso educativo.

La enseñanza de una ciencia empática

Si tuviéramos que buscar la «zona cero» del modelo de enseñanza convencional de la Ilustración en el aula, lo hallaríamos en la inculcación del método científico: un enfoque del aprendizaje que prácticamente ha alcanzado un estatus divino en los siglos posteriores a la Ilustración europea. Los niños conocen el método científico en la escuela primaria, donde se les hace saber que es el único proceso correcto a la hora de compilar conocimientos y conocer el mundo que nos rodea.

Los estudiantes aprenden que el mejor modo de investigar fenómenos y descubrir verdades es la observación objetiva. Se enfatiza especialmente una neutralidad desapasionada. El enfoque objetivo a la hora de analizar los fenómenos asume que el mundo está constituido por objetos que pueden analizarse de forma aislada, independientes del todo del que forman parte. El observador científico nunca participa de la

realidad que observa: es solamente un *voyeur*. En cuanto al mundo observado, se trata de un lugar frío e insolidario, desprovisto de turbación, compasión o propósito. Incluso la propia vida se vuelve inerte para poder diseccionar mejor las partes que la componen. Todo lo que nos queda es un mundo puramente material, cuantificable, pero desprovisto de calidad.

No es sorprendente que la experiencia educativa haya generado desánimo y parecido alienante a generaciones enteras de escolares. De ellos se espera que dejen a un lado su capacidad para maravillarse, que eliminen la pasión, que se vuelvan desinteresados y que asuman el papel de un «transeúnte de la existencia». ¿Cómo puede nadie esperar encontrar un significado personal o comprometerse con este mundo?

El método científico no concuerda con prácticamente nada de lo que sabemos sobre nuestra propia naturaleza y la naturaleza del mundo. Niega el aspecto relacional de la realidad, prohibe la participación y no deja sitio a la imaginación empática. En realidad, a los estudiantes se les pide que se conviertan en extraños respecto al mundo.

Debe subrayarse que, incluso en los comienzos de la era de la razón, no todo el mundo estaba de acuerdo con el método de Francis Bacon para descubrir las verdades de la naturaleza. Goethe, por ejemplo, fue una excepción. Para Goethe, la naturaleza se experimenta mejor como participante, en lugar de como un transeúnte desinteresado. Al estudiar la morfología de una planta, el botánico debe introducirse en la vida de ésta. Goethe describió su enfoque científico como «un empirismo delicado que, de la forma más íntima, se identifica con el objeto y, en consecuencia, se convierte en teoría».[17]

El método científico de Goethe es prácticamente opuesto al de Bacon. Goethe creía que «la fuerza del pensamiento está activa mientras permanece unida a los objetos», y que «este pensamiento no se separa de dichos objetos».[18] Goethe sostenía que el verdadero conocimiento proviene no de la observación objetiva, sino de una profunda participación en los fenómenos que se investigan.

Las reflexiones de Goethe sobre la correcta metodología científica permanecieron latentes durante más de ciento treinta años. En la segunda mitad del siglo XX, varios psicólogos las rescataron de su letargo. Heinz Kohut fue el primero en revisar la idea de un enfoque participativo. Kohut sostenía que la metodología científica existente estaba «alejada de la experiencia» y en consecuencia de la observación real, y sugirió una teoría experimental alternativa, que bautizó con el nombre

de «cercana a la experiencia», puesto que los datos recopilados surgían directamente de la empatia y la introspección.[19]

Kohut creía que la contribución más significativa del psicoanálisis al pensamiento científico era «el haber combinado la empatia con el método científico tradicional». La introducción de la empatia en el ámbito de la ciencia «en cuanto herramienta de observación», según Kohut, «aumentaría la profundidad y amplitud de las investigaciones que se llevaban a cabo en diversas disciplinas científicas».[20] Es más: la inclusión de la empatia en el corazón mismo de una rigurosa metodología científica era esencial, so pena de que el quehacer científico «se alejara cada vez más de la vida humana».[21] Kohut recordó a sus colegas cómo, en el siglo XX, un enfoque frío, carente de interés y racional de la ciencia había sido esencial para los propósitos de brutales regímenes totalitarios, y cómo había conducido a «algunos de los objetivos más inhumanos que el mundo jamás ha conocido».[22]

Kohut no pretendía prescindir de la naturaleza abstracta de la investigación científica tradicional; únicamente, buscaba dotar de mayor hondura al proceso de investigación sobre el que se realizan tales abstracciones. Llegó a la conclusión de que «esta combinación de compilación de datos empática e introspectiva mediante la formulación abstracta y la explicación teórica constituye un paso revolucionario en la historia de la ciencia».[23] El nuevo ideal científico, según Kohut, «puede condensarse en una única y evocadora frase: debemos esforzarnos no sólo por alcanzar la empatia científica, sino también por lograr una ciencia empática».[24]

Abraham Maslow, entre otros, estuvo de acuerdo con la visión desarrollada por Kohut a favor de una nueva ciencia, e intentó calmar los ánimos en el seno del *establishment* científico, clarificando el que quizá fuera el reto más peligroso que se le presentaba a la ciencia en su encarnación moderna. Maslow escribió:

> Ciertamente, me gustaría que se me viera como una persona que intenta ampliar la ciencia, no destruirla. No es necesario elegir entre la experiencia y la abstracción: nuestra tarea consiste en integrarlas.[25]

Maslow despreciaba la idea de que un observador neutral, que no estuviera implicado y que se mantuviera alejado de la realidad y la existencia, pudiera ofrecer nuevos conocimientos sobre el funcionamiento o el significado de alguna de ellas. Al igual que Goethe y Kohut, soste-

nía que «los observadores más sensibles son capaces de incorporar una mayor parte del mundo a su persona, es decir, son capaces de identificarse y establecer vínculos empáticos con círculos más amplios y numerosos de seres vivos e inertes».[26]

Maslow puso el ejemplo de Alcohólicos Anónimos para defender su tesis. Evidentemente, un alcohólico en fase de recuperación conoce mejor la realidad de un alcohólico que un observador neutral desinteresado.[27] Maslow defendía lo que bautizó como «estrategia receptiva» del conocimiento, a saber: «Una franqueza receptiva, una disposición de no interferencia para que las cosas sean ellas mismas, la habilidad de esperar pacientemente a que la estructura interna de los preceptos se nos revele, el hecho de encontrar un orden, más que ordenar algo».[28] Observó que en diversos campos de la etnología, la etología, la psicología clínica y la ecología este enfoque ofrecía mejores resultados científicos.

Maslow va incluso más allá que Kohut al sugerir que la comunidad científica debería utilizar dos métodos científicos dependiendo de la naturaleza del fenómeno que investigue:

> Me gustaría, no obstante, suscitar la pregunta más radical de todas: ¿es posible conceptualizar todas las ciencias y todo el conocimiento como resultantes de una interrelación amorosa entre conocedor y conocido? ¿Cuáles serían las ventajas de establecer esta epistemología junto a la que ahora reina en la «ciencia objetiva»? ¿Podemos utilizar ambas de forma simultánea?
>
> Yo mismo siento que podemos y debemos emplear ambas epistemologías en función de lo que la situación exija. No las concibo como [...] contradictorias, sino como epistemologías que se enriquecen mutuamente.[29]

La noción de Maslow de la *objetividad del amor* ha calado hondo en el más de medio siglo transcurrido desde que éste reflexionara sobre la necesidad de adoptar un segundo método científico. Una nueva generación de investigadores empáticos, como la primatóloga Jane Goodall, ha utilizado el enfoque «cercano a la experiencia» en sus estudios científicos, dando lugar a nuevos descubrimientos e ideas sobre la naturaleza que habrían sido imposibles de imaginar utilizando los valores del método científico tradicional, desinteresado y neutral.

Los sistemas educativos de multitud de países se encuentran en una etapa temprana de transformación curricular, que tiene por obje-

to ayudar a los jóvenes a participar de la biosfera. La clave para emprender una travesía exitosa hacia el mundo de la biosfera dependerá de lo profunda que sea esta *reparticipación*. La forma de volver a participar en la naturaleza es muy diferente de aquella que marcó el desarrollo temprano de la especie humana. En el pasado, la participación no era un acto voluntario, sino una imposición del destino. El yo no estaba lo suficientemente desarrollado como para adoptar decisiones conscientes. En el caso de nuestros ancestros paleolíticos, el temor a la ira de la naturaleza condicionaba la relación tanto como la dependencia. Volver a participar de la naturaleza voluntariamente, ejercitando nuestro libre albedrío, es lo que diferencia la conciencia biosférica de todo lo anterior.

Preparar a los estudiantes para volver a conectar con la biosfera exigirá un compromiso activo fuera del aula, en entornos naturales. Si queremos que las generaciones futuras recuperen la conexión *biofílica*, la experiencia educativa biosférica debe mantener con los ecosistemas locales un compromiso tan firme como el que mantiene en el aula. Los centros educativos estadounidenses ya han empezado a ampliar el aula llevándola al exterior mediante programas de aprendizaje a través del voluntariado, y de prácticas y excursiones de varios días de duración. La reconexión con la biosfera es una experiencia empática que debe sentirse tanto emocional como intelectualmente para ser significativa. Además, debe ponerse en práctica.

En algunas comunidades, las instalaciones educativas se están transformando en plantas productoras de energías renovables y en infraestructuras de la Tercera Revolución Industrial, con el fin de proporcionar un entorno educativo práctico para una generación que producirá y compartirá su propia energía a través de redes interconectadas, al igual que ahora produce y comparte su propia información en Internet. Para formar a la masa de trabajadores tecnológicamente cualificados del siglo XXI, los estudiantes necesitarán adquirir un nivel de suficiencia en las nuevas tecnologías de la energía distributiva idéntico al que ahora tienen en las tecnologías de la información y las comunicaciones. En 2009, el sistema de universidades públicas de Los Ángeles fue el primero del mundo en iniciar el proceso de conversión de los edificios de sus campus en un entorno educativo dinámico y en una infraestructura basada en los cuatro pilares de la Tercera Revolución Industrial. Es probable que miles de colegios y universidades sigan su ejemplo en los años venideros.

Los nuevos entornos de aprendizaje biosférico ofrecen una nueva modalidad de aula abierta para la formación de las generaciones futuras y de la siguiente fase de la conciencia humana: la extensión del sistema nervioso central de la especie humana de la geosfera a la biosfera.

EL FIN DE LA CONCIENCIA HISTÓRICA

La crisis global actual, que ya comienza a envolver por completo a la civilización, nos obliga a formular la pregunta de si habremos alcanzado un punto seminal de no retorno en la historia de la especie humana, al menos tal y como la civilización se ha definido desde la aparición de las grandes culturas hidráulicas, que marcaron el comienzo de la «conciencia histórica». Nuestra búsqueda de un sentido de pertenencia universal nos ha catapultado hacia realidades sociales y económicas cada vez más complejas, cada una de las cuales ha ido empujando y llenando el globo que todos habitamos. Hemos colonizado prácticamente hasta el último centímetro cuadrado del planeta y sentado las bases de una civilización verdaderamente global que conecta a la especie humana, pero a expensas de una factura entrópica que amenaza con extinguirnos.

A lo largo de todas las grandes etapas de la historia humana (cazadora y agrícola recolectora, hidráulica, y la Primera, Segunda y la ahora emergente Tercera Revolución Industrial) la conciencia humana se ha ido ampliando hasta englobar las complejas estructuras de la energía y las comunicaciones que hemos creado. La conciencia mitológica, la conciencia teológica, la conciencia ideológica, la conciencia psicológica y ahora la conciencia dramatúrgica marcan el paso evolutivo de la psique humana. Con cada sucesiva reorientación, la sensibilidad empática ha alcanzado nuevas cimas. Pero la creciente complejidad de las realidades sociales de la humanidad ha traído consigo grandes dificultades e implosiones cada vez más terroríficas, especialmente cuando las presiones producidas por una creciente diferenciación e individualización se enfrentaron a las demandas favorables a una mayor integración en los novedosos y complejos sistemas que habíamos creado.

Los seres humanos no siempre han sido capaces de reajustar sus orientaciones espaciales y temporales para hacer sitio a las numerosas demandas sociales que se imponían sobre su fisiología y su psique. Incluso siendo un animal profundamente social que busca la inclusión y

que está ansioso por conseguir la aceptación universal, nuestra biología nos predispone a formar unidades íntimas de entre 30 y 150 individuos. Y aquí subyace otro de los enigmas que nos convierten en la única criatura que muestra un sentido verdadero del pavor y la angustia. La búsqueda simultánea de la intimidad y la universalidad obliga continuamente a la mente humana a estirarse en ambas direcciones. Si bien ambas realidades parecen estar enfrentadas entre sí, lo cierto es que los seres humanos buscamos siempre una «intimidad universal», un sentido de pertenencia total. Lo que parece ser una extraña confluencia de opuestos, es en realidad una aspiración profundamente humana. Es nuestra naturaleza empática la que nos permite experimentar la aparente paradoja de una mayor intimidad en ámbitos cada vez más amplios. La búsqueda de una intimidad universal es la esencia misma de lo que entendemos por trascendencia.

Ocasionalmente, la distancia entre individualización e integración y el impulso relacionado tanto hacia la intimidad como hacia la universalidad se torna excesiva, ya sea porque la nueva conexión falla, o porque la conexión existente se rompe. Es en estos instantes de puro terror y de miedo —cuando la sociedad se tambalea y pierde el control sobre su propio sentido de la intimidad y la universalidad—, cuando los temores de la humanidad se desatan en forma de una opresión y una violencia incontrolables. Todas las grandes civilizaciones han tenido su ración de holocausto.

La predisposición empática inscrita en nuestra biología no es un mecanismo a prueba de bombas que nos permita perfeccionar nuestra humanidad. Más bien, es una oportunidad para unir a la especie humana en una gran familia, oportunidad que debe ejercitarse de forma continuada. Lamentablemente, el impulso empático suele dejarse a un lado cuando las fuerzas sociales se tambalean y amenazan con desintegrarse.

Quizá nos estemos aproximando a uno de esos momentos. La Tercera Revolución Industrial y la nueva era del capitalismo distributivo nos permiten esculpir un nuevo enfoque para hacer frente a la globalización, esta vez enfatizando la continentalización de abajo hacia arriba. Dado que las energías renovables están distribuidas de forma más o menos igualitaria por todo el mundo, todas las regiones disfrutan al menos potencialmente de los medios necesarios para ser relativamente autosuficientes y mantener un estilo de vida sostenible, al tiempo que pueden conectarse con diversas regiones, en otros países y continentes, a través de redes inteligentes.

Si bien durante la Tercera Revolución Industrial seguirá fomentándose cierto nivel de globalización, es probable que la continentalización desempeñe un papel dominante en la ampliación del comercio y los intercambios económicos, puesto que las redes interconectadas de la Tercera Revolución Industrial y los sistemas logísticos que las acompañan favorecen la distribución de la energía a través de masas continentales contiguas.

Cuando todas las comunidades se empoderen localmente, tanto de forma figurada como literal, podrán participar directamente en el comercio regional, transnacional, continental y global sin las severas restricciones impuestas por la geopolítica que controla la distribución de los combustibles fósiles elitistas y la energía del uranio.

La continentalización ya está trayendo consigo un nuevo estilo de gobierno. El Estado-nación, que creció simultáneamente con la Primera y la Segunda Revolución Industrial y que nos dotó de los mecanismos regulatorios que gestionarían un régimen energético de alcance geosférico, es inadecuado para una Tercera Revolución Industrial de ámbito biosférico. Las energías renovables distributivas generadas a nivel local y regional, que los usuarios comparten abiertamente a través de gigantescas extensiones continentales (conectadas por redes, sistemas de logística y cadenas de suministro inteligentes), favorecen la implantación de instituciones gubernativas de ámbito continental.

La Unión Europea es la primera institución gubernativa continental de la era de la Tercera Revolución Industrial. La UE ya ha empezado a construir una infraestructura fundamentada en cuatro pilares que sustentará el régimen energético pan-europeo, junto con las normativas, regulaciones y estándares que permitirán el funcionamiento de una red energética ininterrumpida de los transportes y de las comunicaciones que se extienda desde el Mar de Irlanda hasta el umbral de Rusia antes de mediados de siglo. Las uniones políticas continentales en Asia, África y América Latina ya están en marcha y, probablemente, serán las instituciones que gobiernen sus respectivos continentes antes de 2050.

En este nueva era de la energía distributiva, las instituciones gubernamentales se asemejarán al funcionamiento de los ecosistemas que administren. Al igual que los hábitats funcionan en el interior de un ecosistema y que los ecosistemas funcionan dentro de la biosfera formando una red de relaciones, estas instituciones gubernativas funcionarán en el seno de una red de relaciones participativas en la que cada elemento esté integrado con los demás y con el conjunto de dicha red.

Este novedoso y complejo organismo político funciona como la biosfera que debe administrar, de forma sinérgica y recíproca. He aquí la política de la biosfera.

La geopolítica siempre se ha basado en la idea de que el medioambiente es un gigantesco campo de batalla, una guerra de todos contra todos en la que nos enfrentamos entre nosotros con el fin de obtener los recursos que garanticen nuestra supervivencia individual. Por el contrario, la política de la biosfera se basa en la idea de que la Tierra es igual que un organismo vivo conformado por una serie de relaciones interdependientes, y de que todos nosotros sobreviviremos administrando y cuidando las comunidades más amplias de las que formamos parte.

La nueva continentalización y la globalización desde abajo nos permiten completar la tarea de conectar a toda la especie humana e inaugura la posibilidad de ampliar la sensibilidad empática al conjunto de nuestra especie, así como a muchas otras especies que conforman la vida de este planeta.

La era de atrincheramiento económico en la que nos encontramos durante el ocaso de la Segunda Revolución Industrial y los albores de la Tercera durará probablemente una generación. Debemos utilizar este período de tiempo para reconsiderar la sabiduría convencional, que nos ha traído hasta este peligroso *impasse* de la historia humana, así como para preparar una poderosa nueva narrativa para las generaciones venideras, en cuyas manos descansa la extraordinaria responsabilidad de curar la Tierra y crear un planeta sostenible.

Irónicamente, el cambio climático nos obliga más que nunca a reconocer nuestra humanidad compartida y nuestra condición común de forma esencial, no sólo superficial. Estamos juntos en esta vida y en este planeta: sencillamente, no existe ningún lugar al que podamos escapar o en el que podamos escondernos, puesto que la factura entrópica que nuestra especie ha generado afecta ya a toda la Tierra y amenaza con extinguirnos masivamente.

Mi sensación es que la respuesta inicial al cambio climático, que hasta ahora ha oscilado entre el desinterés, la negación y, en el mejor de los casos, una aceptación débil (es decir, carente de un compromiso político y emocional proporcional), está cambiando rápidamente. Nos adentramos en una nueva fase en la que el impacto en «tiempo real» del cambio climático comienza a afectar a regiones enteras del mundo y a grandes sectores de la humanidad. Las reacciones iniciales son de

miedo e ira por parte de sus primeras víctimas, y de fingido interés entre aquellos que aún no se han visto afectados. Todo esto cambiará rápidamente en décadas sucesivas, a medida que los efectos del cambio climático se extiendan y afecten a sectores cada vez más amplios.

En algún punto crítico, nos daremos cuenta de que todos compartimos un planeta común, que todos somos afectados y que el sufrimiento de nuestros vecinos no es muy diferente del nuestro. En ese momento, las recriminaciones y las retribuciones servirán de poco a la hora de enfrentarnos a una crisis de proporciones tan enormes. Solamente una acción concertada que establezca un sentimiento colectivo de afiliación con la totalidad de la biosfera nos dará una oportunidad de garantizar nuestro futuro. Para ello, será necesario desarrollar una conciencia biosférica.

La civilización empática comienza a emerger. Rápidamente, estamos extendiendo nuestro abrazo empático a toda la humanidad y creando un vasto proyecto de vida que engloba al planeta. Pero las prisas por alcanzar esta conectividad empática universal tienen que enfrentarse a un gigante entrópico que adopta la forma del cambio climático y la proliferación de armas de destrucción masiva. ¿Podremos alcanzar la conciencia biosférica y la empatia global a tiempo para evitar el colapso planetario?

NOTAS

CAPÍTULO 1: LA PARADOJA OCULTA DE LA HISTORIA HUMANA

1. Stanley Weintraub, *Silent Night: The Story of the World War I Christmas Truce*, Nueva York, Simon and Schuster, 2001.

2. D. Brown, «Remembering a Victory for Human Kindness», *Washington Post*, 25 de diciembre de 2004.

3. Matthew White, *Twentieth Century Atlas: Death Tolls*, <http://users.erols.com/mwhite28/warstat1.htm>

4. Thomas Hobbes, *Leviathan* (1651), Oxford, Oxford University Press, 1998, pág. 84 (trad. cast.: *Leviatán*, Madrid, Alianza, 2008).

5. John Locke, *Two Treatises of Government* (1690), Whitefish, MT, Kessinger Publishing, 2004, sec. 42, pág. 16 (trad. cast.: *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, Madrid, Espasa-Calpe, 1997).

6. Ibíd., sec. 40, pág. 16.

7. John Locke, *Critical Assessments*, Richard Ashcraft (contrib.), Londres, Routledge, 1991, pág. 178.

8. A. Sagi y M. L. Hoffman, «Empathic Distress in Newborns», *Developmental Psychology*, vol. 12, nº 2, 1976, págs. 175-176. M. L. Simner, «Newborn's Response to the Cry of Another Infant», *Developmental Psychology*, vol. 5, nº 1, 1971, págs. 136-150. Mark H. Davis, *Empathy: A Social Psychology Approach*, Boulder, CO, Westview, 1996.

9. Jerome Kagan, «Introduction», en Jerome Kagan y Sharon Lamb (comps.), *The Emergence of Morality in Young Children*, Chicago, University of Chicago Press, 1990.

10. Carolyn Dean, *The Fragility of Empathy After the Holocaust*, Ithaca, Cornell University Press, 2004, pág. 6.

11. Mark H. Davis, *Empathy: A Social Psychological Approach*, Boulder, Westview Press, 1996, pág. 5.

12. Martin L. Hoffman, *Empathy and Moral Development: Implications for Caring and Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pág. 30 (trad. cast.: *Desarrollo moral y empatía: implicaciones para la atención y la justicia*, Barcelona, Idea Books, 2002).

13. Carl R. Rogers, «Reinhold Niebuhr's *The Self and the Dramas of History*: A Criticism», *Pastoral Psychology*, nº 9, 1958, págs. 15-17.

14. Peter Gay, *The Enlightenment: The Science of Freedom*, Nueva York, W. W. Norton, 1996, pág. 150 (trad. cast.: *La edad de las luces*, Barcelona, Folio, 1995).

15. Edward O. Wilson, *Biophilia*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1984.

16. Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, en Edwin Cannan (comp.), Londres, Methuen and Co., 1961, vol. 1, pág. 475 (trad. cast.: *Una investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, Madrid, Tecnos, 2009).

17. Harry F. Harlow, «The Nature of Love», *American Psychologist*, vol. 13, nº 12, 1958, pág. 676.

18. Ibíd., pág. 677.

19. Elias Canetti, *Crowds and Power*, Londres, Gollancz, 1962, pág. 448 (trad. cast.: *Masa y poder*, Madrid, Alianza, 2007).

20. Marija Gimbutas, *The Civilization of the Goddess: The World of Old Europe*, en Joan Marler (comp.), San Francisco, HarperSanFrancisco, 1991, pág. 48 (trad. cast.: *Dioses y diosas de la vieja Europa*, Madrid, Istmo, 1992).

21. Ibíd., pág. 352.

22. Eric Partridge, *Origins: A Short Etymological Dictionary of Modern English*, Nueva York, Greenwich House, 1983, pág. 84.

23. «North Pole May Have No Ice This Summer», *Cosmos: The Science of Everything*, 30 de junio de 2008, <http://www.cosmosmagazine.com/news/2062/north-pole-may-have-no-ice-summer>.

24. James Hansen, Makiko Sato, Pushker Kharecha, David Beerling, Robert Berner, Valerie Masson-Delmotte, Mark Pagani, Maureen Raymo, Dana L. Royer y James Zachos, «Target Atmospheric CO_2: Where Should Humanity Aim?», *The Open Atmospheric Science Journal*, vol. 2, 2008, pág. 217.

25. G. Tyler Miller Jr. y Scott Spoolman, *Sustaining the Earth*, Florence, KY, Cengage Learning, 2008.

26. H. Haberl, K. H. Erb, F. Krausmann, V. Gaube, A. Bondeau, C. Plutzar, S. Gingrich, W. Lucht y M. Fischer-Kowalski, «Quantifying and Mapping the Human Appropriation of Net Primary Production in Earth's Terrestrial Ecosystems», *Proceedings of the National Academy of Science USA*, vol. 104, nº 31, 2007, pág. 12.942.

27. G. Tyler Miller Jr., *Energetics, Kinetics and Life*, Belmont, CA, Wadsworth, 1971, pág. 46, cita de Albert Einstein.

28. Isaac Asimov, «In the Game of Energy and Thermodynamics You Can't Even Break Even», *Smithsonian*, agosto de 1970, pág. 9.

29. Frederick Soddy, *Matter and Energy*, Nueva York, H. Holt and Company, 1911, págs. 10-11.

30. Harold F. Blum, *Time's Arrow and Evolution*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1968, pág. 94.

31. Erwin Schrödinger, *What Is Life?*, Nueva York, Macmillan, 1947, págs. 72 y 75 (trad. cast.: *Qué es la vida*, Barcelona, Avance, 1976).

32. Bertrand Russell, *An Outline of Philosophy* (1927), Nueva York, Meridian, 1974, pág. 30 (trad. cast.: *Fundamentos de filosofía*, Barcelona, Plaza y Janés, 1972).

33. G. Tyler Miller, *Energetics, Kinetics and Life*, pág. 291.

34. Ibíd.

35. Alfred J. Lotka, *Elements of Physical Biology*, Internet Archive, «Full Text of *Elements of Physical Biology*», <http://www.archive.org/stream/elementsofphysic017171mbp/elementsofphysic017171mbp_djvu.txt>.

36. Alfred J. Lotka, «Contribution to the Energetics of Evolution», *Proceedings of the National Academy of Science*, vol. 8, nº 149, pág. 1.922.

37. Alfred J. Lotka, «The Law of Evolution as a Marxian Principle», *Human Biology*, 17 de septiembre de 1945, pág. 186.

38. Leslie A. White, *The Science of Culture: A Study of Man and Civilization*, Nueva York, Farrar, Straus and Company, 1949, pág. 371 (trad. cast.: *La ciencia de la cultura: un estudio sobre el hombre y la civilización*, Barcelona, Paidós, 2000).

39. George Grant MacCurdy, *Human Origins: A Manual of Prehistory* (1924), Nueva York, Johnson Reprint, 1965, pág. 134.

40. L. A. White, *The Science of Culture*, pág. 376.

41. Howard T. Odum, *Environment, Power and Society*, Nueva York, Wiley-Interscience, 1971, pág. 27 (trad. cast.: *Ambiente, energía y sociedad*, Barcelona, Blume, 1980).

42. White, *The Science of Culture*, pág. 368.

43. Ibid., págs. 368-369.

44. Ibid., pág. 374.

45. Larry W. Mays, «Irrigation Systems, Ancient», *The Water Encyclopedia*, <http://www.waterencyclopedia.com/Hy-La/Irrigation-Systems-Ancient.html>.

46. «Information Processing», *Encyclopædia Britannica*, 2009, Encyclopædia Britannica Online, <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/249878/Johannes-Gutenberg>.

47. Jason Farr, «Point: The Westphalia Legacy and the Modern Nation-State», *International Social Science Review*, otoño-invierno de 2005, <http://findarticles.com/p/articles/mi_m0IMR/is_3-4_80/ai_n27864045/pg_1>.

48. «Watt, James», *Encyclopædia Britannica*, 2009, Encyclopædia Britannica Online, <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/637673/James-Watt>.

49. John Howells y Marion Dearman, *Tramp Printers*, Pacific Grove, CA, Discovery Press, 1996, <http://www.discoverypress.com/trampweb/hist4.html>.

50. Ilya Prigogine e Isabelle Stengers, *Order out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature*, Nueva York, Bantam Books, 1984.

51. «Timeline: The Evolution of Life», *New Scientist*, <http://www.newscientist.com>.

52. Michael Polanyi, *Personal Knowledge: Toward a Post-Critical Philosophy*, Londres, Routledge, 1998, pág. 352.

53. Edith Cobb, *The Ecology of Imagination in Childhood*, Putnam, CT, Spring Publications, 1977, pág. 44.

54. Ibid., pág. 38.

55. Chan Kwok-bun, «Both Sides, Now: Culture Contact, Hybridization, and Cosmopolitanism», en S. Vertovec y R. Cohen (comps.), *Conceiving Cosmopolitanism: Theory, Context, and Practice*, Oxford, Oxford University Press, 2002, pág. 204.

Capítulo 2: La nueva imagen de la naturaleza humana

1. Sigmund Freud, *Civilization and its Discontents*, Nueva York, W. W. Norton and Co., 1961, pág. 23 (trad. cast.: «La civilización y sus desilusiones», en *Obras completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000).

2. Ibid., pág. 41.

3. Ibíd., pág. 48.

4. Ibíd., pág. 58.

5. Ibid., pág. 59.

6. Ibíd.

7. Ibid., pág. 62.

8. Ibid., págs. 65-66.

9. Ibid., pág. 66.

10. Ibíd.

11. Róheim, citado en Ian D. Suttie, *The Origins of Love and Hate*, Nueva York, Julian Press, 1952, pág. 227 (trad. cast.: *Los orígenes del amor y el odio*, Barcelona, Obelisco, 2007).

12. Suttie, *The Origins of Love and Hate*, págs. 227-228.

13. Ibid., pág. 231.

14. Sigmund Freud, *Civilization and its Discontents*, introducción de Peter Gay, Nueva York, W. W. Norton and Co., 1989, pág. 11 (trad. cast.: «La civilización y sus desilusiones», en *Obras completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000).

15. Sigmund Freud, citado en I. D. Suttie, *The Origins of Love and Hate*, pág. 236 (el énfasis es de Suttie).

16.

Suttie).

17. Sigmund Freud, *Civilization and its Discontents*, pág. 19.

18. Ashley Montagu, «Introduction», en I. D. Suttie, *The Origins of Love and Hate*, pág. i.

19. Sigmund Freud, *Three Essays on the Theory of Sexuality*, Nueva York, Basic Books, 2000, págs. 1-2 (trad. cast.: *Tres ensayos sobre teoría sexual*, Madrid, Alianza, 1995).

20. Ibíd., pág. 83.

21. G. Gerson, «Object Relations Psychoanalysis as Political Theory», *Political Psychology*, vol. 25, nº 5, 2004, pág. 773.

22. P. Buckley, «Instincts versus Relationships: The Emergence of Two Opposing Theories», en P. Buckley (comp.), *Essential Papers on Object Relations*, Nueva York, New York University Press, 1986, pág. 2.

23. W. R. D. Fairbairn, *Psychoanalytic Studies of the Personality* (1952), Hove, Brunner/Routledge, 2003, pág. 33.

24. Ibíd.

25. Ibíd., pág. 34.

26. Ibid., págs. 39-40.

27. Ibid., pág. 39.

28. Ibid., pág. 60.

29. Ibid., pág. 88.

30. Ibid., pág. 89.

31. Heinz Kohut, *The Restoration of the Self*, Nueva York, International University Press, 1977, pág. 116 (trad. cast.: *La restauración del sí-mismo*, Barcelona, Paidós, 2001).

32. Arne Johan Vetlesen, *Perception, Empathy and Judgment*, University Park, PA, Pennsylvania State University Press, 1994, pág. 262.

33. Heíng Kohut, *The Restoration of the Self*, pág. 123.

34. Ibíd., pág. 122.

35. Heinz Kohut, *Self Psychology and the Humanities: Reflections on a New Psychoanalytical Approach*, Charles B. Strozier (comp.), Nueva York, W. W. Norton and Co., 1985, pág. 166.

36. Ibíd., pág. 167.

37. D. W. Winnicott, *Human Nature*, Filadelfia, Brunner/Mazel, 1988, pág. 131.

38. D. W. Winnicott, *Through Paediatrics to Psychoanalysis*, Londres, Karnac, 1984, pág. 99 (trad. cast.: *Escritos de pediatría y psicoanálisis*, Barcelona, Paidós, 2002).

39. D. W. Winnicott, *Human Nature*, Londres, Routledge, 1988, pág. 103.

40. Ibid., pág. 102.

41. Ibid., pág. 106.

42. Ibid., pág. 108.

43. Ibid., pág. 104.

44. I. D. Suttie, *The Origins of Love and Hate*, pág. 4 (el énfasis es de Suttie).
45. Ibíd., pág. 6.
46. Ibíd., pág. 16 (el énfasis es de Suttie).
47. Ibíd., pág. 18.
48. Ibíd., pág. 22.
49. Ibíd., pág. 49.
50. Ibíd., pág. 50.
51. Ibíd., pág. 53.
52. David Levy, «Primary Affect Hunger», *American Journal of Psychiatry*, n° 94, 1937, pág. 644.
53. L. Bender y H. Yarnell, «An Observation Nursery: A Study of 250 Children on the Psychiatric Division of Bellevue Hospital», *American Journal of Psychiatry*, n° 97, 1941, pág. 1.169.
54. Robert Karen, *Becoming Attached: First Relationships and How They Shape Our Capacity to Love*, Nueva York, Oxford University Press, pág. 19.
55. Harry Bakwin, «Loneliness in Infants», *American Journal of Diseases of Children*, n° 63, 1941, pág. 31.
56. R. Karen, *Becoming Attached*, pág. 20.
57. Ibíd., págs. 20-21.
58. Ibíd., pág. 21.
59. Ibíd., pág. 24.
60. John Bowlby, «Forward», en M. D. S. Ainsworth, *Infancy in Uganda: Infant Care and the Growth of Love*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1967, pág. v.
61. John Bowlby, *The Making and Breaking of Affectional Bonds*, Londres, Tavistock Publications, 1979, pág. 128 (trad. cast.: *El apego y la pérdida*, Barcelona, Paidós, 1998).
62. Ibíd.
63. R. Karen, *Becoming Attached*, entrevista con Bowlby, 14-15 de enero de 1989, pág. 90.
64. J. Bowlby, *The Making and Breaking of Affectional Bonds*, págs. 128-129.
65. Ibíd., pág. 131.
66. Ibíd., pág. 133.
67. Ibíd., pág. 136.
68. Ibíd.
69. Ibíd.
70. Ibíd., pág. 137.
71. Ibíd., pág. 141.
72. John B. Watson, *Psychological Care of Infant and Child*, Nueva York, W. W. Norton and Co., 1928, págs. 81-82.
73. R. Karen, *Becoming Attached*, entrevista con Ainsworth, 1988, pág. 147.

74. Ibid., pág. 172.

75. L. Alan Sroufe, charla impartida en la City University of New York, Graduate Center, 10 de febrero de 1989, citado en Karen, *Becoming Attached*, pág. 195.

76. John Bowlby, *Attachment and Loss*, vol. 1, *Attachment*, Nueva York, Basic, 1982, pág. 368.

77. R. Karen, *Becoming Attached*, pág. 304.

78. Ibid., pág. 312.

Capítulo 3: Una interpretación sensitiva de la evolución biológica

1. Greg Miller, «Neuroscience: Reflecting on Another's Mind», *Science*, vol. 308, nº 5.724, 13 de mayo de 2005, págs. 945-947.

2. Sandra Blakeslee, «Cells that Read Minds», *The New York Times*, 10 de enero de 2006, <http://www.nytimes.com>.

3. Arthur M. Glenberg, «Naturalizing Cognition: The Integration of Cognitive Science and Biology», *Current Biology*, vol. 16, nº 18, 19 de septiembre de 2006, págs. R802-R804.

4. Daniel J. Siegel, *The Mindful Brain: Reflection and Attunement in the Cultivation of Well-Being*, Nueva York, W. W. Norton and Co., 2007, pág. 165.

5. Ibid., págs. 165-166.

6. S. Blakeslee, «Cells that Read Minds».

7. C. Keysers, B. Wicker, V. Gazzola, J. L. Anton, L. Fogassi y V. Gallese, «A Touching Sight: SII/PV Activation During the Observation and Experience of Touch», *Neuron*, vol. 42, nº 2, 22 de abril de 2004, pág. 336.

8. Ibíd., pág. 342.

9. Constance Holden, «Neuroscience: Imaging Studies Show How Bain Thinks About Pain», *Science*, vol. 303, nº 5.661, 20 de febrero de 2004, pág. 1.121.

10. S. Blakeslee, «Cells that Read Minds».

11. «Why Autistic Children Do Not Imitate or Empathize: It Could Be a Dysfunctional Mirror-Neuron System», Los Angeles, Universidad de California, *ScienceDaily*, 4 de mayo de 2007, <http://www.sciencedaily.com>.

12. Ibíd.

13. S. Blakeslee, «Cells that Read Minds».

14. Rob Stein, «Science Notebook: Chimps Show Desire to Fit In», *The Washington Post*, 22 de agosto de 2005, pág. A5.

15. G. A. Bradshaw, Allan N. Schore, Janine L. Brown, Joyce H. Poole y Cynthia J. Moss, «Elephant Breakdown», *Nature*, vol. 433, 24 de febrero de 2005, pág. 807, <http://www.nature.com/nature>.

16. Greg Miller, «Neuroscience: Reflecting on Another's Mind», págs. 945-946.

17. Joshua M. Plotnik, Frans B. M. de Waal y Diana Reiss, «Self-Recognition in an Asian Elephant», *Proceedings of the National Academy of Sciences*, vol. 103, nº 45, 7 de noviembre de 2006, págs. 17.053-17.057.

18. Jeffrey Masson, *When Elephants Weep: The Emotional Lives of Animals*, Nueva York, Delta, 1995, pág. 155 (trad. cast.: *Cuando lloran los elefantes*, Madrid, Martínez Roca, 1998).

19. David Berreby, «Deceit of the Raven», *The New York Times Magazine*, 4 de septiembre de 2005, págs. 20-22.

20. Ibid.

21. Ibid.

22. Sharon Begley, «Animals Seem to Have an Inherent Sense of Fairness and Justice», *The Wall Street Journal*, 10 de noviembre de 2006, pág. B1.

23. Charles Darwin, *The Descent of Man* (1871), Nueva York, Appleton and Co., 1879, pág. 74 (trad. cast.: *El origen del hombre*, Madrid, ME, 1994).

24. Ibíd.

25. Ibid., pág. 72.

26. Ibid., pág. 40.

27. Ibid., pág. 104.

28. Charles Darwin, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex* (1871), Princeton, NJ, Princeton University Press, 1982, pág. 77 (trad. cast.: *El origen del hombre y de la selección en relación al sexo*, Madrid, Edaf, 1982).

29. Charles Darwin, *The Descent of Man* (1871), Encyclopædia Britannica, Great Books, vol. 49, 1952, pág. 316 (trad. cast.: *El origen del hombre*, Madrid, ME, 1994).

30. Ibíd.

31. Charles Darwin, *The Descent of Man* (1871), Princeton, NJ, Princeton University Press, 1981, pág. 101.

32. Rebecca Overton, «Lonely Only», *Horse and Rider*, vol. 45, nº 3, marzo de 2006.

33. Jaak Panksepp, *Affective Neuroscience: The Foundation of Emotions*, Nueva York, Oxford University Press, 1998.

34. Paul MacLean, *The Triune Brain in Evolution: Role in Paleocerebral Functions*, Nueva York, Plenum Press, 1990, pág. 380.

35. Ibid., pág. 520.

36. Johan Huizinga, *Homo Ludens: A Study of the Play Element in Culture*, Boston, Beacon Press, 1955, pág. 46 (trad. cast.: *Homo ludens*, Madrid, Alianza, 1999).

37. Lev S. Vygotsky, «The Role of Play in Development», *Mind in Society*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1978, pág. 103.

38. Ibid., pág. 102.

39. Friedrich Schiller, *On the Aesthetic Education of Man, In a Series of Letters*, Elizabeth M. Wilkinson y L. A. Willoughby (comps.), Oxford, Claren-

don Press, 1967 (trad. cast.: *Cartas sobre la educación estética del hombre*, Madrid, Aguilar, 1969).

40. Jean-Paul Sartre, *The Writings of Jean-Paul Sartre*, vol. 2, Evanston, IL, Northwestern University Press, 1974.

41. Michael A. Arbib, «The Mirror System Hypothesis on the Linkage of Action and Languages», en Michael A. Arbib (comp.), *Action to Language via the Mirror Neuron System*, Cambridge, Cambridge University Press, pág. 25.

42. Ibíd., pág. 26.

43. Frans de Waal, *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*, en Stephen Macedo y Josiah Ober (comps.), Princeton, NJ, Princeton University Press, 2006, pág. 24 (trad. cast.: *Primates y filósofos: la evolución de la moral del simio al hombre*, Barcelona, Paidós, 2007).

44. Ibíd., pág. 25.

45. Ibíd., pág. 27.

46. Ibíd., pág. 28.

47. Ibíd., pág. 29.

48. Ibíd., pág. 31.

49. Ibíd., pág. 36.

50. Ibíd., pág. 43.

51. Robin Dunbar, *Grooming, Gossip and the Evolution of Language*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1996, pág. 35.

52. Ibíd., pág. 36.

53. Ibíd., pág. 62.

54. Ibíd., pág. 70.

55. Ibíd., pág. 116.

56. Ibíd., pág. 78.

57. Michael A. Arbib, «The Mirror System Hypothesis on the Linkage of Action and Languages», en Michael A. Arbib (comp.), *Action to Language via the Mirror Neuron System*, Cambridge, Cambridge University Press, pág. 42.

58. David McNeill, *Hand and Mind: What Gestures Reveal About Thought*, Chicago, University of Chicago Press, 1992, pág. 2.

CAPÍTULO 4: EL DESARROLLO DEL SER HUMANO

1. William James, *The Principles of Psychology*, Nueva York, Henry Holt, 1918, vol. 1, pág. 488.

2. Stanley Greenspan (con Beryl Lieff Benderly), *The Growth of the Mind: And the Endangered Origins of Intelligence*, Reading, MA, Addison Wesley, 1997, pág. 50.

3. Ibíd., pág. 54.

4. Ibid., pág. 58.
5. Ibid., pág. 64.
6. Ibid., pág. 72.
7. Ibid., pág. 75.
8. Ibid., pág. 78.
9. Ibid., pág. 82.
10. Ibid., pág. 85.
11. Ibíd., pág. 88.
12. Ibid., pág. 113.
13. Ibid., pág. 116.
14. Ibid., pág. 120.
15. Ibid., pág. 193.
16. Martin L. Hoffman, *Empathy and Moral Development: Implications for Caring and Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pág. 5 (trad. cast.: *Desarrollo moral y empatía: implicaciones para la atención y la justicia*, Barcelona, Idea Books, 2002).
17. Ibíd.
18. Adam Smith, *Theory of Moral Development; or, An Essay Towards an Analysis of the Principles by Which Men Naturally Judge Concerning the Conduct and Character, First of Their Neighbours, and Afterwards of Themselves*, Londres, H. G. Bohn, 1853, págs. 4 y 10 (trad. cast.: *Teoría de los sentimientos morales*, Madrid, Alianza, 2009).
19. Tanya L. Chartrand, William W. Maddux y Jessica L. Lakin, «Beyond the Perception-Behavior Link: The Ubiquitous Utility and Motivational Moderators of Nonconscious Mimicry», en Ran R. Hassin, James S. Uleman y John A. Bargh (comps.), *The New Unconscious*, Oxford, Oxford University Press, 2005, pág. 337.
20. M. L. Hoffman, *Empathy and Moral Development*, pág. 38.
21. Ibid., págs. 38-39.
22. T. L. Chartrand, W. W. Maddux y J. L. Lakin, «Beyond the Perception-Behavior Link», pág. 339.
23. Ibid., pág. 344.
24. Ibid., pág. 336.
25. Ibid., pág. 340.
26. Ibid., pág. 344.
27. John A. Bargh, «Bypassing the Will: Toward Demystifying the Nonconscious Control of Social Behavior», en Ran R. Hassin, James S. Uleman y John A. Bargh (comps.), *The New Unconscious*, Oxford, Oxford University Press, 2005, pág. 45.
28. Robert W. Levenson y Anna M. Ruef, «Physiological Aspects of Emotional Knowledge and Rapport», en William Ickes (comp.), *Empathic Accuracy*, Nueva York, Guilford Press, 1997, págs. 68-69.

29. William James, citado en M. L. Hoffman, *Empathy and Moral Development*, pág. 40.

30. J. D. Laird, J. J. Wagener, M. Halal y M. Szedga, «Remembering What You Feel: Effects of Emotion and Memory», *Journal of Personality and Social Psychology*, nº 42, 1982, pág. 480.

31. J. D. Laird, «The Real Role of Facial Response in the Experience of Emotion», *Journal of Personality and Social Psychology*, nº 47, 1984, págs. 909-917.

32. Paul E. Ekman, Richard Sorenson y Wallace V. Friesen, «Pan-Cultural Elements in Facial Displays of Emotion», *Science*, vol. 164, 1969, págs. 86-88.

33. M. L. Hoffman, *Empathy and Moral Development*, pág. 42.

34. Ibíd., pág. 44.

35. Janet B. Bavelas y otros, «Form and Function in Motor Mimicry», *Human Communications Research*, vol. 14, 1988, págs. 275-299; Janet B. Bavelas y otros, «Motor Mimicry as Primitive Empathy», en N. Eisenberg y J. Strayer (comps.), *Empathy and Its Development*, 1987, págs. 317-338.

36. Pat Wingert y Martha Brant, «Reading Your Baby's Mind», *Newsweek*, 15 de agosto de 2005, págs. 32-39, cita de Meltzoff.

37. M. L. Hoffman, *Empathy and Moral Development*, pág. 47.

38. Ibíd., pág. 48.

39. Ibid., págs. 56-57.

40. Ibid., pág. 140.

41. Ibid., pág. 141.

42. Ibid.

43. Ibid., pág. 142.

44. Ibid., pág. 143.

45. Ibid., pág. 158.

46. Ibid., pág. 152.

47. Michael Lewis, Jeannette M. Haviland-Jones y Lisa Feldman Barrett, *Handbook of Emotions*, Nueva York, Guilford Press, 2008, pág. 445.

48. Martha C. Nussbaum, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, págs. 216-217 (trad. cast.: *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, Barcelona, Paidós, 2008).

49. Sigmund Freud, *Civilization and its Discontents*, Nueva York, W. W. Norton and Co., 1961, pág. 74 (trad. cast.: «La civilización y sus desilusiones», en *Obras completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000).

50. Sigmund Freud, *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, James Strachey y Peter Gay (contribs.), Nueva York, W W. Norton and Co., 1975, pág. 68 (trad. cast.: «Psicología de las masas y análisis del yo», en *Obras completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000).

51. M. L. Hoffman, *Empathy and Moral Development*, pág. 198.

52. Inge Bretherton, Janet Fritz, Carolyn Zahn-Waxler y Doreen Ridgeway, «Learning to Talk about Emotions: A Functionalist Perspective», *Child Development*, vol. 57, nº 3, 1986, págs. 529-548.

53. J. W. Astington y A. Gopnik, «Theoretical Explanations of Children's Understanding of the Mind», *British Journal of Developmental Psychology*, vol. 9, 1991, págs. 7-31.

54. M. F. Mascolo y K. W. Fischer, «Developmental Transformations in Appraisals for Pride, Shame and Guilt», en J. P. Tangney y K. M. Fischer (comps.), *Self-Conscious Emotions*, Nueva York, Guilford Press, 1995, págs. 64-113.

55. Janet Strayer, «Children's Concordant Emotions and Cognitions in Response to Observed Emotions», *Child Development*, nº 64, 1993, págs. 188-201.

56. M. F. Mascolo y K. Fischer, «Developmental Transformations in Appraisals for Pride, Shame and Guilt», en Tangney y Fischer (comps.), *Self-Conscious Emotions*, págs. 64-113.

57. B. Weiner, S. Graham, P. Stern y M. E. Lawson, «Using Affective Cues to Infer Causal Thoughts», *Developmental Psychology*, nº 18, 1982, págs. 278-286.

58. S. Pazer, E. Slackman y M. L. Hoffman, «Age and Sex Differences in the Effect of Information on Anger», manuscrito inédito, City University of New York, 1981, citado en Hoffman, *Empathy and Moral Development*, pág. 76.

59. M. F. Mascolo y K. W. Fischer, «Developmental Transformations in Appraisals for Pride, Shame and Guilt», en J. P. Tangney y K. M. Fischer (comps.), *Self-Conscious Emotions*, págs. 64-113.

60. S. K. Donaldson y M. A. Westerman, «Development of Children's Understanding of Ambivalence and Casual Theories of Emotions», en William Ickes (comp.), *Empathic Accuracy*, pág. 95.

61. Ibid.

62. Kenneth H. Rotenberg y Nancy Eisenberg, «Developmental Differences in the Understanding of and Reaction to Others' Inhibition of Emotional Expression», *Developmental Psychology*, vol. 33, 1997, págs. 526-537.

63. M. L. Hoffman, *Empathy and Moral Development*, pág. 82.

64. Ibíd., pág. 85.

65. J. Kiley Hamlin, Karen Wynn y Paul Bloom. «Social Evaluation by Preverbal Infants», *Nature*, vol. 450, nº 2, 22 de noviembre de 2007, pág. 557.

66. Ibíd.

67. Ibíd.

68. Ibíd., págs. 558-559.

69. «Roots of Altruism Show in Babies' Helping Hands», *Associated Press*, 2 de marzo de 2006, <http://www.msnbc.com/id/11641621>.

70. M. L. Hoffman, *Empathy and Moral Development*, pág. 33.

71. C. D. Batson, «How Social an Animal? The Human Capacity for Caring», *American Psychologist*, vol. 45, nº 3, marzo de 1990, pág. 342.

72. C. D. Batson, Judy G. Batson, Jacqueline K. Slingsby, Kevin L. Harrell y otros, «Empathic Joy and the Empathy-Altruism Hypothesis», *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 61, nº 3, septiembre de 1991, págs. 413-426.

73. Ibid.

74. Ibid.

75. C. D. Batson, «How Social an Animal? The Human Capacity for Caring», pág. 344.

76. S. Kitayama, H. Matsumoto, H. R. Markus y V. Norasakkunkít, «Individual and Collective Processes in Construction of the Self: Self-Enhancement in the United States and Self-Criticism in Japan», *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 72, nº 6, 1997, págs. 1.244-1.267.

77. Ibid., pág. 1.254.

78. Ibid., págs. 1.254-1.255.

Capítulo 5: Replantear el significado del periplo humano

1. J. I. Jenkins y T. Burish. «Reason and Faith at Harvard», *The Washington Post*, 23 de octubre de 2006, pág. A21.

2. Ibíd.

3. M. Bombardieri, «Harvard Panel Sets Aside Plan on Religion», *The Boston Globe*, 13 de diciembre de 2006, <http://www.boston.com/bostonglobe>.

4. R. S. Hoyt, *Europe in the Middle Ages*, Nueva York, Harcourt, Brace and World, 1966, págs. 382-383.

5. Ibíd., pág. 383.

6. John Herman Randall, *The Making of the Modern Mind*, Cambridge, MA, Houghton Mifflin, 1940, pág. 241. La cita es de Descartes.

7. Ibíd., págs. 241-242.

8. René Descartes, «Meditations on First Philosophy: Second Meditation», en John Cottingham y otros (comps.), *The Philosophical Works of Rene Descartes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, pág. 21 (trad. cast.: *Meditaciones metafísicas*, Madrid, Alianza, 2008).

9. René Descartes, *The Philosophical Works of Descartes*, vol. 1, Nueva York, Cambridge University Press, 1970, pág. 101.

10. Antonio R. Damasio, *Descartes' Error: Emotion, Reason and the Human Brain*, Nueva York, Quill, 2000, pág. 252 (trad. cast.: *El error de Descartes: la emoción, la razón y el cerebro humano*, Barcelona, Crítica, 2004).

11. Ibíd., pág. xii.

12. Ibíd., pág. xiii.

13. Ibíd., pág. 64.
14. Ibid., pág. 71.
15. Ibid., pág. 72.
16. Ibid., pág. xvii.
17. Ibíd.
18. Mijail Bajtin, *Problems of Dostoevsky's Poetics*, en Caryl Emerson (comp.), Minneapolis, MN, University of Minnesota Press, 1984, pág. 287.
19. John Rowan y Mick Cooper, *The Plural Self: Multiplicity in Everyday Life*, Londres, Sage, 1999, pág. 83.
20. Ibid., pág. 87.
21. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Nueva York, St. Martin's Press, 1963, pág. 257 (trad. cast.: *Crítica de la razón pura*, Madrid, Tecnos, 2009).
22. Francisco Valera, Evan T. Thompson y Eleanor Rosch, *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, Cambridge, MA, MIT Press, 1991, pág. 66.
23. George Lakoff y Mark Johnson, *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*, Nueva York, Basic Books, 1999, pág. 37.
24. Ibíd.
25. «A Bald Eagle's Eyesight and Hearing», American Bald Eagle Information, <http://www.baldeagleinfo.com>.
26. G. Lakoff y M. Johnson, *Philosophy in the Flesh*, pág. 4.
27. Sigmund Freud, *Collected Papers*, en J. Reviere y J. Strachey (comp.), Nueva York, International Psycho-Analytical Press, 1924-1950, vol. 4, pág. 215.
28. Henryk Skolimowski, *The Participatory Mind*, Londres, Penguin, 1994, pág. 373 (el énfasis es de Skolimowski).
29. Francis Bacon, citado en J. H. Randall, *The Making of the Modern Mind*, pág. 233.
30. Francis Bacon, «Novum Organum», en *The Works of Francis Bacon*, vol. 4, Londres, W. Pickering, 1850, pág. 114 (trad. cast.: *Novum organum*, Barcelona, Hogar del Libro, 1988).
31. S. G. E Brandon, *History, Time and Deity*, Mánchester, Manchester University Press, 1965, pág. 206.
32. Marqués de Condorcet, «Outline of an Historical View of Progress of the Human Mind», citado en John Hallowell, *Main Currents in Modern Political Thought*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, 1950, pág. 132.
33. Rilke, citado en Norman O. Brown, *Life Against Death: The Psychoanalytical Meaning of History*, 2ª ed., Middletown, CT, Wesleyan University Press, 1985, pág. 108 (trad. cast.: *Eros y Tánatos: el sentido psicoanalítico de la historia*, Barcelona, Santa y Cole, 2007).
34. G. W. E Hegel, *The Science of Logic*, Londres, G. Allen and Unwin, 1929, pág. 142 (trad. cast.: *Lógica*, Barcelona, Orbis, 1984).

35. Arthur P. Ciaramicoli y Katherine Ketcham, *The Power of Empathy*, Nueva York, Dutton, Penguin Putnam, 2000, pág. 213.

36. Lev Tolstoi, citado en ibíd., pág. 212.

37. Ibid.

38. Marcus J. Borg, *The God We Never Knew: Beyond Dogmatic Religion to a More Authentic Contemporary Faith*, San Francisco, Harper San Francisco, 1997.

39. «Luke Chapter 10», United States Conference of Catholic Bishops, <http://www.usccb.org/nab/bible/luke/luke10.htm>.

40. Immanuel Kant, *Grounding for the Metaphysics of Moral; On a Supposed Right to Lie Because of Philanthropic Concerns*, 3ª ed., Indianápolis, IN, Hackett Publishing, 1993, pág. vi (trad. cast.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 2009).

41. Ibíd., pág. 36.

Capítulo 6: El cerebro teológico y la economía patriarcal de la Antigüedad

1. Johann Wolfgang von Goethe, *Goethe's Fairy Tale of the Green Snake and the Beautiful Lily*, Grand Rapids, MI, Phanes Press, 1993, pág. 16 (trad. cast.: *La serpiente verde*, Barcelona, Herder, 1999).

2. Louis Dupré, *The Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture*, New Haven, Yale University Press, 2004, pág. 76.

3. Peggy Miller y Barbara Byhouwer Moore, «Narrative Conjunctions of Care-Giver and Child: A Comparative Perspective on Socialization Through Stories», *Ethos*, vol. 17, nº 4, 1989, págs. 428-449.

4. Katherine Nelson, «Narrative and the Emergence of a Consciousness of Self», en Gary D. Fireman, Ted E. McVay Jr. y Owen J. Flanagan (comps.), *Narrative and Consciousness: Literature, Psychology and the Brain*, Oxford, Oxford University Press, 2003, pág. 22.

5. Jerome Bruner, *Acts of Meaning*, pág. 95.

6. Valerie Gray Hardcastle, «The Development of the Self», en Fireman, McVay Jr. y Flanagan, *Narrative and Consciousness*, págs. 46-47.

7. Lewis Mumford, *Technics and Human Development*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich/Harvest Book, 1966, pág. 101 (trad. cast.: *Técnica y civilización*, Madrid, Alianza, 2006).

8. Erich Kahler, *Man the Measure: A New Approach to History*, Cleveland, Meridian Books, 1967, pág. 35.

9. Lucien Lévy-Bruhl, citado en ibíd., pág. 34.

10. Kahler, *Man the Measure*, pág. 36.

11. L. Mumford, *Technics and Human Development*, pág. 127.

12. Ibíd., pág. 130.
13. Ibíd., pág. 142.
14. Ibíd., pág. 146.
15. Ibíd., pág. 157.
16. Jean-Claude Debeir, Jean-Paul Deléage y Daniel Hémery, *In the Servitude of Power: Energy and Civilization Through the Ages*, Londres, Zed Books, 1991, pág. 21.
17. Robert K. Logan, *The Alphabet Effect: The Impact of the Phonetic Alphabet on the Development of Western Civilization*, Nueva York, William Morrow, 1986, pág. 60.
18. David Diringer, *The Alphabet: A Key to the History of Mankind*, 2ª ed., Nueva York, Philosophical Library, 1953; Ignace Gelb, *A Study of Writing*, ed. rev., Chicago, University of Chicago Press, 1963.
19. R. K. Logan, *The Alphabet Effect*, págs. 67-69.
20. L. A. White, *The Evolution of Culture: The Development of Civilization to the Fall of Rome*, Walnut Creek, CA, Left Coast Press, 2007, pág. 356.
21. R. K. Logan, *The Alphabet Effect*, pág. 70.
22. Ibíd., pág. 32.
23. Ibíd., pág. 78.
24. Debeir, Deléage y Hémery, *In the Servitude of Power*, págs. 22-23.
25. Lewis Mumford, *The Transformations of Man*, Gloucester, MA, Peter Smith, 1978, pág. 40.
26. Karl A. Wittfogel, *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*, Nueva York, Vintage Books, 1981, págs. 254-255 (trad. cast.: *Despotismo oriental: estudio comparativo del poder totalitario*, Barcelona, Guadarrama, 1966).
27. Ibíd., pág. 37.
28. Stephen Mitchell, *Gilgamesh*, Nueva York, Free Press, 2004, págs. 1-4 (trad. cast.: *Gilgamesh*, Madrid, Alianza, 2008).
29. Rainer Maria Rilke, citado en íbid., pág. 3.
30. Ibíd., pág. 8.
31. Ibíd., pág. 47.
32. L. Mumford, *Technics and Human Development*, pág. 167.
33. Ibíd., pág. 173.
34. K. A. Wirtfogel, *Oriental Despotism*, pág. 93.
35. René Labat, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, París, 1939, pág. 63.
36. L. A. White, *The Evolution of Culture*, pág. 361.
37. Ibíd., págs. 361-362.
38. James H. Breasted, *The Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*, Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1912, págs. 312 y 315.
39. K. A. Wittfogel, *Oriental Despotism*, pág. 95.

40. R. K. Logan, *The Alphabet Effect*, pág. 81.

41. Walter Ong, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, Nueva York, Routledge, 2000, pág. 71.

42. Georges Duby, «Solitude: Eleventh to Thirteenth Century», en Georges Duby (comp.), *A History of Private Life: Revelations in the Medieval World*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1988, vol. 2, pág. 510 (trad. cast.: *Historia de la vida privada*, Madrid, Taurus, 1992); Yi-Fu Tuan, *Segmented Worlds and Self: Group Life and Individual Consciousness*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982, pág. 58.

43. Ambrosio de Milán, citado en W Ong, *Orality and Literacy*, pág. 117.

44. Munro S. Edmonson, *Lore: An Introduction to the Science of Folklore and Literature*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, 1971, págs. 323 y 332.

45. Ong, *Orality and Literacy*, pág. 8.

46. Ibíd., pág. 54.

47. Aleksandr Romanovich Luriia, *Cognitive Development: Its Cultural and Social Foundations*, en Michael Cole (comp.), Cambridge, MA, y Londres, Harvard University Press, 1976, pág. 15 (trad. cast.: *Los procesos cognitivos: análisis sociohistórico*, Barcelona, Fontanella, 1980).

48. Ibíd., págs. 32-39.

49. Ibíd., pág. 56.

50. Ong, *Orality and Literacy*, pág. 55.

51. Ibíd., pág. 104.

52. Ibíd.

53. Éxodo, 31,18.

54. R. K. Logan, *The Alphabet Effect*, pág. 80.

55. Erich Kahler, *Man the Measure: A New Approach to History*, Cleveland, Meridian Books, 1967, pág. 68.

56. Levítico, 19, 18.

57. Karen Armstrong, *The Great Transformation: The Beginning of Our Religious Tradition*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 2006, pág. 379 (trad. cast.: *La gran transformación: el origen de las tradiciones religiosas*, Barcelona, Paidós, 2008).

58. Levítico, 19, 34.

59. Deuteronomio, 15, 16, 23 y 24.

60. Karen Armstrong, *The Great Transformation*, pág. 367.

61. Ibíd., pág. 205.

62. Confucio, Analectos, 6, 28, *The Analects of Confucius*, en Arthur Waley (comp.), Nueva York, 1992, pág. 68.

63. Ibíd., Analectos, 15, 23.

64. Mencio, *The Works of Mencius*, Shanghai, Shangwu, s. f. (372-289 a. C.), pág. 78.

65. K. Armstrong, *The Great Transformation*, pág. 242.

66. Ibid., pág. 277.

67. Ibíd.

68. Ibíd., pág. 279.

69. Thorkild Jacobsen y Robert M. Adams, «Salt and Silt in Ancient Mesopotamian Agriculture: Progressive Changes in Soil Salinity and Sedimentation Contributed to the Breakup of Past Civilizations», *Science*, vol. 128, nº 3.334, 2 de noviembre de 1958, págs. 1.251-1.252.

70. Ibid., pág. 1.252.

71. Ibíd.

72. Fred Pearce, *Keepers of the Spring: Reclaiming Our Water in an Age of Globalization*, Washington DC, Island Press, 2004.

73. Eli Kotzer, «Artificial Kidneys for the Soil: Solving the Problem of Salinization of the Soil and Underground Water», *Desalination*, vol. 185, 2005, págs. 71-77.

74. Shepard Krech, John Robert McNeill y Carolyn Merchant, *Encyclopedia of World Environmental History*, Nueva York, Roudedge, 2004, págs. 1.089-1.090.

Capítulo 7: La Roma cosmopolita y el ascenso del cristianismo urbano

1. David Kessler y Peter Temin, «The Organization of the Grain Trade in the Early Roman Empire», *Economic History Review*, vol. 60, nº 2, 2006, págs. 313-332.

2. Karl A. Wittfogel, *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*, Nueva York, Vintage Books, 1981, pág. 211 (trad. cast.: *Despotismo oriental: estudio comparativo del poder totalitario*, Barcelona, Guadarrama, 1966).

3. Raymond Chevallier, *Roman Roads*, Londres, B. T. Batsford, 1976, pág. 203.

4. Wayne A. Meeks, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*, New Haven, Yale University Press, 1983, pág. 18 (trad. cast.: *Los primeros cristianos urbanos: el mundo social del apóstol Pablo*, Salamanca, Sigueme, 1988).

5. Jean-Claude Debeir, Jean-Paul Deléage y Daniel Hémery, *In the Servitude of Power: Energy and Civilization Through the Ages*, Londres, Zed Books, 1991, pág. 35.

6. W. A. Meeks, *The First Urban Christians*, pág. 16.

7. George La Piana, «Foreign Groups in Rome During the First Centuries of the Empire», *Harvard Theological Review*, vol. 20, nº 4, octubre de 1927, pág. 188.

8. Daniel C. Peterson y William J. Hamblin, «Ancient Rome: A Merging of Religious Ideas», *Meridian Magazine*, 2005, <http://www.meridianmagazine.com/ideas/050110rome.html>.

9. Catón, *De Agricultura*, XVI, citado en J.-C. Debeir y otros, *In the Servitude of Power*, pág. 36 (trad. cast.: *De agricultura*, Granada, Universidad de Granada, 1976).

10. J.-C. Debeir y otros, *In the Servitude of Power*, pág. 37.

11. Apuleyo, *Metamorphoses*, IX, citado en J.-C. Debeir y otros, *In the Servitude of Power*, págs. 37-38 (trad. cast.: *Metamorfosis*, Barcelona, Iberia, 1984).

12. G. La Piana, «Foreign Groups in Rome During the First Centuries of the Empire», pág. 191.

13. Ibíd., pág. 197.

14. Ibid., pág. 201.

15. Claudia Moatti, «Translation, Migration, and Communication in the Roman Empire: Three Aspects of Movement in History», *Classical Antiquity*, vol. 25, n° 1, 2006, pág. 116.

16. Elio Arístides, *Orations*, 37, «Regarding the Emperor», en *P Aelius Aristides: The Complete Works*, Leiden, 1981, vol. 2 (trad. cast.: *Discursos*, Madrid, Gredos, 1997).

17. G. La Piana, «Foreign Groups in Rome During the First Centuries of the Empire», pág. 323.

18. Ibid., pág. 328.

19. Ibid., pág. 346; W. A. Meeks, *The First Urban Christians*, pág. 34.

20. Erich Kahler, *Man the Measure: A New Approach to History*, Cleveland, Meridian Books, 1967, págs. 174-175.

21. W. A. Meeks, *The First Urban Christians*, págs. 21-22.

22. Ibid., pág. 23.

23. Ibid., pág. 28.

24. Ibid., pág. 73.

25. Ibid., pág. 86.

26. Ibid., pág. 88.

27. Biblia (versión Reina-Valera), Hechos, 17, 26.

28. Ibíd., Gálatas, 3, 28.

29. Ibid., Mateo, 5, 38 y 5, 39.

30. Ibid., Mateo, 5, 43 y 5, 44.

31. Ibid., Lucas, 23, 34.

32. Richard Sennett, *Flesh and Stone: The Body and The City in Western Civilization*, Nueva York, W. W. Norton and Co., 1994, pág. 132 (trad. cast.: *Carne y piedra: el cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*, Madrid, Alianza, 2007).

33. Elaine Pagels, *The Origin of Satan: How Christians Demonized Jews, Pagans, and Heretics*, Nueva York, Vintage Books, 1995, pág. xix.

34. Elaine Pagels, *The Gnostic Gospels*, Nueva York, Vintage Books, 1989, pág. xv (trad. cast.: *Los evangelios gnósticos*, Barcelona, Crítica, 2005).

35. Ibíd., pág. xvi.

36. Helmut Koester, «Introduction to the *Gospel of Thomas*», en James M. Robinson (comp.), *The Nag Hammadi Library*, San Francisco, Harper and Row, 1988, pág. 124.

37. E. Pagels, *The Gnostic Gospels*, pág. xix.

38. Ibíd., pág. xx.

39. Edward Conze, «Buddhism and Gnosis», en *Le Origini dello Gnossicismo: Colloquio di Messina, 13-18 Aprile 1966*, Leiden, 1967, pág. 665.

40. E. Pagels, *The Gnostic Gospels*, pág. xxi.

41. Ibíd.

42. Hans Jonas, *The Gnostic Religion*, 2ª ed., Boston, Beacon Press, 1963 (trad. cast.: *La religión gnóstica: el mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*, Madrid, Siruela, 2003).

43. Gilles Quispel, *Gnosis als Weltreligion*, Zurich, Origo, 1951.

44. «Gospel of Thomas», en Robert J. Miller (comp.), *The Complete Gospels: Annotated Scholars Version*, <http://www.westarinstitute.org/Polebridge/Excerpts/thomas.html> (trad. cast.: «Evangelio de Tomás», *Wikipedia*, <http://es.wikisource.org/wiki/Evangelio_de_Tomás>).

45. Ibíd.

46. Ibíd.

47. Biblia (versión Reina-Valera), Marcos, 8, 29.

48. E. Pagels, *The Origin of Satan*, págs. 72-73 (el énfasis es de Pagels).

49. E. Pagels, *The Gnostic Gospels*, pág. 129.

50. Ireneo, *Libros Quinque Adversus Haereses* 1.5.4.

51. E. Pagels, *The Gnostic Gospels*, pág. 144.

52. Biblia (versión Reina-Valera), Deuteronomio, 8, 5.

53. Ibíd., Deuteronomio, 21, 18-21.

54. San Agustín, *On Christian Doctrine*, Indianápolis, 1958, págs. 55-56.

55. Biblia, Mateo, 18, 3, 18, 10 y 18, 14.

56. P. Greven, *Spare the Child: The Religious Roots of Punishment and the Psychological Impact of Physical Abuse*, pág. 51.

57. Biblia (versión Reina-Valera), Epístola a los colosenses, 3, 20-21.

58. R. B. Lyman Jr., «Barbarism and Religion: Late Roman and Early Medieval Childhood», en L. deMause (comp.), *The History of Childhood: The Untold Story of Child Abuse*, pág. 95.

59. Ibid.

60. Ibíd., pág. 90.

61. Lloyd deMause, «The Evolution of Childhood», en L. deMause (comp.), *The History of Childhood: The Untold Story of Child Abuse*, pág. 27.

62. Ibíd., pág. 28.

63. R. B. Lyman Jr., «Barbarism and Religion: Late Roman and Early Medieval Childhood», en L. deMause (comp.), *The History of Childhood*, pág. 76.

64. Richard Krautheimer, *Early Christian and Byzantine Architecture*, 4ª ed., Nueva York, Viking-Penguin, 1986, págs. 24-25.

65. R. Sennett, *Flesh and Stone*, pág. 142.

66. G. La Piana, «Foreign Groups in Rome During the First Centuries of the Empire», pág. 395.

67. R. Krautheimer, *Christian and Byzantinc Architecture*, pág. 40.

68. Erich Kahler, *Man the Measure*, pág. 166.

69. Ibid.

70. Karl J. Weintraub, *The Value of the Individual: Self and Circumstance in Autobiography*, Chicago, University of Chicago Press, 1978, pág. 21.

71. San Agustín, *Confessions*, 6ª ed., R. S. Pine-Coffin (contrib.), Londres, Penguin Classics, 1961, pág. 169 (trad. cast.: *Confesiones*, Barcelona, Iberia, 1976).

72. Jean-Philippe Lévy, *The Economic Life of the Ancient World*, Chicago, University of Chicago Press, 1967, págs. 62-65.

73. A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire, 284-602: A Social, Economic and Administrative Survey*, Norman, University of Oklahoma Press, 1964, págs. 114-115; Frank Tenney, *An Economic Survey of Ancient Rome*, vol. V, *Rome and Italy of the Empire*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1940, págs. 7-9.

74. Edward Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, Nueva York, Modern Library, 1776-1788, pág. 142 (trad. cast.: *Historia de la decadencia y caída del Imperio Romano*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2001); F. Tenney, *An Economic Survey of Ancient Rome*, pág. 7.

75. J. P. Lévy, *The Economic Life of the Ancient World*, págs. 69 y 77.

76. A. H. M. Jones, *The Roman Economy: Studies in Ancient Economic and Administrative History*, Oxford, Basil Blackwell, 1974, págs. 116 y 127; Mason Hammond, «Economic Stagnation in the Early Roman Empire», *Journal of Economic History*, vol. 6, suplemento, págs. 75-76.

77. Joseph A. Tainter, *The Collapse of Complex Societies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pág. 133.

78. G. La Piana, «Foreign Groups in Rome During the First Centuries of the Empire», *Harvard Theological Review*, pág. 199.

79. Ibid.

80. J. A. Tainter, *The Collapse of Complex Societies*, pág. 142.

81. Ibíd., pág. 145.

82. Vladimir G. Simkhovitch, «Rome's Fall Reconsidered», *Political Science Quarterly*, vol. 23, nº 2, junio de 1916, pág. 226.

83. William H. McNeill, *Plagues and Peoples*, Garden City, NY, Anchor/Doubleday, 1976, pág. 116 (trad. cast.: *Plagas y pueblos*, Madrid, Siglo XXI, 1984). Donald J. Hughes, *Ecology in Ancient Civilizations*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1975, pág. 131.

84. J. A. Tainter, *The Collapse of Complex Societies*, pág. 144.
85. V. G. Simkhovitch, «Rome's Fall Reconsidered», pág. 237.
86. J.-C. Debeir y otros, *In the Servitude of Power*, pág. 40.
87. J. A. Tainter, *The Collapse of Complex Societies*, pág. 150.
88. «Ancient Rome», *Encarta Online Encyclopedia*, 2001; Kenneth Harl, «Early Medieval and Byzantine Civilization: Constantine to Crusades», <http://www.tulane.edu/~august/H303/Byzantine.htm>.

CAPÍTULO 8: LA REVOLUCIÓN INDUSTRIAL INCIPIENTE DE LA BAJA EDAD MEDIA Y EL NACIMIENTO DEL HUMANISMO

1. John Herman Randall Jr., *The Making of the Modern Mind: A Survey of the Intellectual Background of the Present Age*, Nueva York, Columbia University Press, 1976, pág. 89.
2. Jean-Claude Debeir, Jean-Paul Deléage y Daniel Hémery, *In the Servitude of Power: Energy and Civilization Through the Ages*, Londres, Zed Books, 1991, pág. 71.
3. Lynn White Jr., *Medieval Technology and Social Change*, Londres, Oxford University Press, 1964, pág. 76 (trad. cast.: *Tecnología medieval y cambio social*, Barcelona, Paidós, 1990).
4. Jean Gimpel, *La Révolution Industrielle du Moyen-Age*, París, Le Seuil, 1975 (trad. cast.: *La revolución industrial en la Edad Media*, Madrid, Taurus, 1982).
5. Robert L. Carneiro, «The Measurement of Cultural Development in the Ancient Near East in Anglo Saxon England», *Transactions of the New York Academy of Sciences*, 2ª serie, vol. 31, nº 8, pág. 1.020.
6. M. T. Hogden, «Domesday Water Mills», *Antiquity*, vol. XIII, 1939, pág. 266.
7. L. White Jr., *Medieval Technology and Social Change*, pág. 84.
8. Ibíd., pág. 89.
9. J.-C. Debeir y otros, *In the Servitude of Power*, pág. 75.
10. Ibid., pág. 76.
11. *Records of the Templars in England in the Twelfth Century: The Inquest of 1185*, B. A. Lees (comp.), Londres, 1935, pág. 131.
12. J.-C. Debeir y otros, *In the Servitude of Power*, pág. 79.
13. Ibid., pág. 90.
14. L. White Jr., *Medieval Technology and Social Change*, pág. 129.
15. Ibid., págs. 128-129.
16. Michael Clapham, «Printing», en Charles Singer, E. G. Holmyard, A. R. Hall y Trevor Williams (comps.), *A History of Technology*, vol. 3, *From the Renaissance to the Industrial Revolution*, Oxford, 1957, pág. 37.

17. Carlo M. Cipolla, *Literacy and Development in the West*, Londres, 1969, pág. 60 (trad. cast.: *Educación y desarrollo en Occidente*, Barcelona, Ariel, 1983).

18. Arthur Geoffrey Dickens, *Reformation and Society in Sixteenth Century Europe*, Nueva York, 1968, pág. 51.

19. Louis B. Wright, *Middle Class Culture in Elizabethan England*, Chapel Hill, N. C., 1935, págs. 239-241.

20. Walter Ong, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, Londres, Routledge, 2002, pág. 129.

21. Ibíd., pág. 130.

22. Elizabeth L. Eisenstein, *The Printing Revolution in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pág. 95 (trad. cast.: *La revolución de la imprenta en la Edad Moderna europea*, Tres Cantos, Akal, 1994).

23. Stephen Toulmin, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago, University of Chicago Press, 1992, pág. 28 (trad. cast.: *Cosmópolis: el trasfondo de la modernidad*, Barcelona, Península, 2001).

24. Michel de Montaigne, *The Complete Essays of Montaigne*, en Donald M. Frame (comp.), Stanford, CA, Stanford University Press, 1958, pág. 641.

25. Ibid., pág. 855.

26. Lionel Trilling, *Sincerity and Authenticity*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1972, pág. 2.

27. William Shakespeare, *Hamlet*, acto I, escena III.

28. Lionel Trilling, *Sincerity and Authenticity*, pág. 20.

29. Ibid., pág. 13.

30. Roy F. Baumeister, *Identity: Cultural Change and the Struggle for Self*, Nueva York, Oxford University Press, 1986, pág. 40, cita del *Oxford English Dictionary*, c. 1400.

31. M. W. Barley, *The House and Home: A Review of 900 Years of House Planning and Furnishing in Britain*, Greenwich, CT, New York Graphic Society, 1971, págs. 40-41; Philippe Aries, «The Family and the City», en Alice Rossi (comp.), *The Family*, Nueva York, W. W. Norton Co., 1965, págs. 227-235; U. T. Holmes Jr., *Daily Living in the Twelfth Century: Based on the Observations of Alexander Neckham in London and Paris*, Madison, University of Wisconsin Press, 1952, pág. 231.

32. Yi-Fu Tuan, *Segmented Worlds and Self: Group Life and Individual Consciousness*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982, págs. 59-60; Alan Everett, «Farm Labourers», en Joan Thirsk (comp.), *The Agrarian History of England and Wales: 1500 -1640*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967, págs. 442-443.

33. Siegfried Giedion, *Mechanization Takes Command: A Contribution to Anonymous History*, Nueva York, W. W. Norton and Co., 1969, págs. 268-269.

34. John Lukacs, «The Bourgeois Interior», *American Scholar*, vol. 623, nº 39, otoño de 1970; Yi-Fu Tuan, *Segmented Worlds and Self: Group Life and Individual Consciousness*, pág. 83.

35. Norbert Elias, *The Civilizing Process: The History of Manners*, Oxford, Blackwell, 1944, pág. 100-127.

36. Arzobispo Cranmer, *Prayer Book*, citado en Lawrence Stone, *The Family, Sex, and Marriage in England 1500-1800*, Nueva York, Harper Torchbooks, pág. 101.

37. Ibid., pág. 138. Cita de la Biblia de Mateo de 1537.

38. Ibíd., pág. 183.

39. Ibíd., pág. 110.

40. John Locke, *Two Treatises of Government*, cap. II, «Of Paternal and Regal Power» y «Of Government», Londres, C. Baldwin, 1824, págs..7-8.

41. Obispo Fleetwood, citado en Lawrence Stone, *The Family, Sex, and Marriage in England 1500-1800*, pág. 165.

42. Ibíd.

43. Duque de la Rouchefoucauld, citado en ibíd., pág. 214.

44. Wetenhall Wilkes, citado en ibid., págs. 218-219.

45. L. Stone, *The Family, Sex, and Marriage, England, 1500-1800.*

46. Ibid., pág. 232.

47. Tomás Moro, citado en ibíd., pág. 119.

48. Ibid., pág. 117.

49. Ibíd., pág. 125.

50. Ibíd.

51. Ibíd., pág. 259.

52. Ibid., pág. 260.

53. Jean-Jacques Rousseau, *Émile*, Whitefish, MT, Kessinger Publishing, 2004, pág. 8 (trad. cast.: *Emilio*, Madrid, Alianza, 1990).

54. L. Stone, *The Family, Sex, and Marriage in England* 1500-1800, págs. 268-269.

55. Ibid., págs. 272-273.

56. James Nelson, citado en ibíd., pág. 274.

57. Thomas Sheridan Sr., citado en ibíd., pág. 280.

58. Robert L. Heilbroner, *The Making of Economic Society*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall, 1962, págs. 36-38 y 50.

59. E. L. Jones, *The European Miracle: Environments, Economies and Geopolitics in the History of Europe and Asia*, págs. 98-100.

60. Maurice M. A. Dobb, *Stucies in the Development of Capitalism*, Nueva York, International Publishers, 1947, págs. 140-141.

61. Ibid., pág. 143.

62. Karl Polanyi, *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*, Boston, Beacon Press, 1944, pág. 65.

63. E. J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pág. 45. Dicho en la primera reunion parlamentaria del recién unido Reino de Italia (1861). (E. Latham, *Famous Sayings and Their Authors*, Detroit, 1970.) (Se refiere a «Hemos hecho Italia; ahora debemos hacer italianos».)

64. Ferdinand Brunot (comp.), *Histoire de la Langue Francaise*, 13 vols., París, 1927-1943; Tullio de Mauro, *Storia Linguistica dell'Italia Unita*, Bari, 1963, pág. 41; H. U. Wehler, *Deutsche Gesellschaftgeschichte, 1700-1815*, Múnich, 1987, pág. 305.

65. E. J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*, pág. 54.

66. Lawrence Wright, *Clockwork Man*, Nueva York, Horizon Press, 1969, pág. 121.

67. Barry Hindess, «Neo-Liberalism and the National Economy», en M. Dean y B. Hindess (comps.), *Governing Australia: Studies in Contemporary Rationalities of Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, págs. 210-226; David Held, Anthony McGrew, David Goldblatt y Jonathan Perraton, *Global Transformations: Politics, Economics and Culture*, pág. 37.

68. David Held, Anthony McGrew, David Goldblatt y Jonathan Perraton, *Global Transformations: Politics, Economics and Culture*, págs. 37-38.

69. Maurice Dobb, *Studies in the Development of Capitalism*, pág. 193; «Mercantilism», *The Columbia Encyclopedia*, 6ª ed., 2001; *Bartleby.com*, <http://www.bartleby.com>.

70. Michael J. Shapiro y Hayward R. Alker, *Challenging Boundaries: Global Flows, Territorial Identities*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996, pág. 238; «French Revolution», *The Columbia Encyclopedia*, 6ª ed., 2001; *Bartleby.com*, <http://www.bartleby.com>; «Declaration of the Rights of Man and the Citizen», artículo 3, adoptado por la Asamblea Nacional el 27 de agosto de 1789; State University of New York at Binghampton, Department of History, <http://history.binghamton.edu>.

71. Anthony D. Smith, *Nationalism: Theory, Ideology, History*, Cambridge, Polity Press, 2001, pág. 45. Para más información, véase Rogers Brubaker, *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1992; Glenda Sluga, «Identity, Gender, and the History of European Nations and Nationahsm», *Nations and Nationalism*, vol. 4, nº 1, 1998, págs. 87-111.

72. E. J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality*, págs. 82-83.

73. «Human Evolution», *Encyclopaedia Britannica*, <http://www.britanni ca.com>.

74. Karl Joachim Weintraub, *The Value of the Individual: Self and Circumstance in Autobiography*, Chicago, University of Chicago Press, 1978, pág. 49.

75. Ibíd., págs. 278-279.

76. Ibíd., pág. 289.

77. Jean-Jacques Rousseau, *Oeuvres Complètes*, vol. 1, *Les Confessions et Autre Textes Autobiographiques*, en Bernard Gagnebin, Marcel Raymond y otros (comps.), París, Bibliothèque de la Pléiade, 1959, pág. 517.

78. K. J. Weintraub, *The Value of the Individual*, pág. 325.

79. J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, vol. 1, *Les confessions et autre textes autobiographiques*, págs. 516-517.

80. K. J. Weintraub, *The Value of the Individual*, pág. 300.

81. Jean-Jacques Rousseau, *The Confessions of Jean-Jacques Rousseau*, Baltimore, Penguin Classics, 1953, pág. 17.

82. J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, vol. 1, *Les confessions et autre textes autobiographiques*, pág. 1.123.

83. J.-J. Rousseau, citado en K. J. Weintraub, *The Value of the Individual: Self and Circumstance in Autobiography*, pág. 308.

84. J.-J. Rousseau, *The Confessions of Jean-Jacques Rousseau*, pág. 25.

85. Ibíd., pág. 88.

86. Ibíd.

87. Ibíd., pág. 89.

88. Ibíd., pág. 322.

89. K. J. Weintraub, *The Value of the Individual*, pág. 324.

90. J.-J. Rousseau, *The Confessions of Jean-Jacques Rousseau*, pág. 333.

91. Karl Joachim Weintraub, *The Value of the Individual*, págs. 320-321.

92. Johann Wolfgang von Goethe, *Werke, Briefe und Gespräche, Gedenkausgabe*, vols. 16-17, *Naturwissneschaftliche Schriften*, Ernst Beutler (comp.), Zúrich, Artemis Verlag, 1948-1953, págs. 921-923.

93. Ibíd.

94. Ibíd.

95. K. J. Weintraub, *The Value of the Individual*, págs. 364-369.

96. J. W. von Goethe, *Werke, Briefe und Gespräche, Gedenkausgabe*, vols. 16-17, *Naturwissneschaftliche Schriften*, pág. 880.

97. J. W. von Goethe, *Werke, Briefe und Gespräche, Gedenkausgabe*, vol. 10, *Dichtung und Wahrheit*, pág. 168.

98. Ibíd., pág. 664.

99. Ibíd., pág. 425.

100. Erich Kahler, *The Inward Turn of Narrative*, Princeton, Princeton University Press, 1973, pág. 9.

101. Ibíd., pág. 49, el énfasis es de Kahler.

102. Ibíd.

103. Nancy Armstrong, *How Novels Think: The Limits of British Individualism from 1719-1900*, Nueva York, Columbia University Press, 2005, pág. 10.

104. E. Kahler, *The Inward Turn of Narrative*, pág. 139, cita de Pierre Carlet de Chamblain de Marivaux, *La vie de Marianne*, Jean M. Goulemot (contrib.), París, LGF/Le Livre de Poche, 1756.

CAPÍTULO 9: EL PENSAMIENTO IDEOLÓGICO EN LA ECONOMÍA MODERNA DE MERCADO

1. Nancy Armstrong, *How Novels Think: The Limits of Individualism from 1719-1900*, Nueva York, Columbia University Press, 2005, pág. 12.
2. Louis I. Bredvold, *The Natural History of Sensibility*, Detroit, MI, Wayne State University Press, 1962, pág. 5.
3. Owen Barfield, *History in English Words*, nueva ed., Londres, Faber and Faber, 1954, pág. 177.
4. Colin Campbell, *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*, Oxford, Basil Blackwell, 1987, pág. 138.
5. Eleanor Sickels, *The Gloomy Egoist: Moods and Themes of Melancholy from Gray to Keats*, Nueva York, Octagon Books, 1969, pág. 195.
6. Louis-Sébastien Mercier, citado en C. Campbell, *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*, pág. 138.
7. E. Sickels, *The Gloomy Egoist*, pág. 195.
8. Brian Vickers, introducción a Henry Mackenzie, *The Man of Feeling*, Londres, Oxford University Press, 1967, pág. ix.
9. Ibíd., pág. viii.
10. C. Campbell, *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*, pág. 141.
11. Eviatar Zerubavel, *Hidden Rhythms: Schedules and Calendars in Social Life*, Chicago, University of Chicago Press, 1981, pág. 85.
12. Ibid., págs. 89-90.
13. Ibíd., págs. 90-91.
14. Ibíd., pág. 92.
15. Sebastian de Grazia, *Of Time, Work and Leisure*, Nueva York, Twentieth Century Fund, 1962, pág. 119 (trad. cast.: *Tiempo, trabajo y ocio*, Madrid, Tecnos, 1966).
16. William McNeill, *Plagues and People*, Nueva York, Doubleday/Anchor Books, 1976, pág. 147 (trad. cast.: *Plagas y pueblos*, Madrid, Siglo XXI, 1984).
17. Lewis Mumford, *Technics and Civilization*, Nueva York, Harcourt, Brace, 1934, págs. 119-120 (trad. cast.: *Técnica y civilización*, Madrid, Alianza, 2006).
18. Ibíd., pág. 120.
19. Richard G. Wilkinson, *Poverty and Progress: An Ecological Perspective on Economic Development*, Nueva York, Praeger Publishers, 1973, págs. 114-115.

20. Jonathan Sperber, *The European Revolutions, 1848-1851*, 2ª ed., Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pág. 42.

21. Jean-Claude Debeir, Jean-Paul Deléage y Daniel Hémery, *In the Servitude of Power: Energy and Civilization Through the Ages*, Londres, Zed Books, 1991, pág. 90.

22. Ibid.

23. W. H. G. Armytage, *A Social History of Engineering*, Londres, 1961, cita de Edmund Howes (comp.), *Stow's Annals*, Londres, 1631.

24. J.-C. Debeir y otros, *In the Servitude of Power*, pág. 100.

25. Ibid., pág. 102.

26. Eric Hobsbawm, *The Age of Revolution: 1789-1848*, Nueva York, The World Publishing Company, 1962, pág. 207 (trad. cast.: *La era de la revolución: 1789-1848*, Barcelona, Crítica, 2003).

27. Ibid., pág. 208.

28. J.-C. Debeir y otros, *In the Servitude of Power*, págs. 104-105.

29. Eric Hobsbawm, *The Age of Capital: 1848-1875*, Londres, Cardinal, 1975, pág. 55.

30. J.-C. Debeir y otros, *In the Servitude of Power*, pág. 106.

31. Andrew Holden, *Tourism Studies and the Social Sciences*, Nueva York, Routledge, 2005, pág. 26.

32. J.-C. Debeir y otros, *In the Servitude of Power*, pág. 104.

33. E. Hobsbawm, *The Age of Revolution: 1789-1848*, pág. 350.

34. Alfred Chandler Jr., *The Visible Hand: The Managerial Revolution in American Business*, Cambridge, MA, Harvard University Press/Belknap Press, 1977, pág. 83 (trad. cast.: *La mano visible: la revolución de la gestión en la empresa norteamericana*, Barcelona, Belloch, 2008).

35. Ibid., pág. 86.

36. J.-C. Debeir y otros, *In the Servitude of Power*, pág. 109.

37. Arthur Redford y William Henry Chaloner, *Labour Migration in England, 1800-1850*, Mánchester, Manchester University Press, 1976, pág. 14.

38. E. Hobsbawm, *The Age of Capital: 1848-1875*, pág. 205.

39. Ibid., pág. 248.

40. E. Hobsbawm, *The Age of Revolution: 1789-1848*, pág. 204.

41. E. Hobsbawm, *The Age of Capital: 1848-1875*, pág. 49.

42. Angela E. Davis, *Art and Work: A Social History of Labour in the Canadian Graphic Arts Industry to the 1940s*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 1995, pág. 21.

43. David Consuegra, *American Type Design and Designers*, Allworth Communications, 2004, págs. 19 y 263.

44. Bruce Curtis, «Patterns of Resistance to Public Education: England, Ireland and Canada West, 1830-1890», en *Comparative Education Review*, vol. 32, n.° 3, 1988, pág. 318; MSN Encarta, «Public Education in the United

States», <http://www.encarta.msn.com>; Sperber, *The European Revolutions, 1848-1851*, pág. 33.

45. J. Sperber, *The European Revolutions, 1848-1851*, pág. 33.

46. E. Hobsbawm, *The Age of Capital: 1848-1875*, pág. 118.

47. J. Sperber, *The European Revolutions, 1848-1851*, pág. 33.

48. Richard Sennett, *Flesh and Stone: The Body and the City in Western Civilization*, Nueva York, W. W. Norton and Co., 1994, pág. 285 (trad. cast.: *Carne y piedra: el cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*, Madrid, Alianza, 2007).

49. Ibíd., págs. 286-287.

50. Ibíd., pág. 288.

51. Richard Sennett, *Flesh and Stone*, págs. 312-313.

52. Richard Sennett, *Flesh and Stone*, pág. 312.

53. E. Hobsbawm, *The Age of Revolution: 1789-1848*, pág. 263.

54. J. H. Randall Jr., *The Making of the Modern Mind*, págs. 419-420.

55. Percy Bysshe Shelley, «A Defence [*sic*] of Poetry», en Harold Bloom y Lionel Trilling (comps.), *Romantic Poetry and Prose*, Nueva York, Oxford University Press, 1973, pág. 750.

56. *Selections from the Writings of John Ruskin, Second Series 1860-1888*, Orpington, George Allen, 1899, pág. 231 (el énfasis es de Ruskin).

57. E. Hobsbawm, *The Age of Revolution: 1789-1848*, pág. 305.

58. Karl Marx y Friedrich Engels, *The Communist Manifesto*, Gareth Stedman Jones (contrib.), Nueva York, Penguin Classics, 2002, pág. 222 (trad. cast.: *El manifiesto comunista*, Madrid, Endymion, 1987).

59. Alfred Tennyson, «Flower in the Crannied Wall», en Edmund Clarence Stedman (comp.), *A Victorian Anthology, 1837-1895*, Cambridge, Riverside Press, 1895; *Bartleby.com*, 2003, <http://www.bartleby.com/246>.

60. J. H. Randall Jr., *The Making of the Modern Mind*, pág. 425.

61. Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1989, pág. 430 (trad. cast.: *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 2006).

62. Martha C. Nussbaum, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pág. 674 (trad. cast.: *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, Barcelona, Paidós, 2008).

63. Walt Whitman, *The Wisdom of Walt Whitman: Selected and Edited, with Introduction by Laurens Maynard*, en Laurens Maynard (comp.), Nueva York, Brentano's, 1917.

64. Martha C. Nussbaum, *Upheavals of Thought*, pág. 674.

65. David E. Cartwright, «Introduction», en Arthur Schopenhauer, *On the Basis of Morality*, Providence, Berghahn Books, 1995, pág. ix (trad. cast.: *Los dos fundamentos de la ética: II. El fundamento de la moral*, Madrid, Aguilar, 1965, pág. 10).

66. Ibíd.

67. Immanuel Kant, *Grounding for the Metaphysics of Moral; On a Supposed Right to Lie Because of Philanthropic Concerns*, 3ª ed., Indianápolis, IN, Hackett Publishing, 1993, pág. vi (trad. cast.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 2009).

68. A. Schopenhauer, *On the Basis of Morality*, pág. 61, la cita dentro de la cita de Schopenhauer es de Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*.

69. A. Schopenhauer, *On the Basis of Morality*, pág. 61, cita de Immanuel Kant, *Foundation of the Metaphysics of Morals*; el énfasis es de Schopenhauer.

70. Ibid., pág. 62.

71. Ibid., pág. 66, cita de Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*.

72. Ibid., págs. 143 y 147 (el énfasis es de Schopenhauer).

73. Ibid., pág. 144 (el énfasis es de Schopenhauer).

74. Ibid., pág. xxvii.

75. Ibid., págs. 210-211.

76. Anthony Giddens, *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Cambridge, UK, Polity Press, 1993, pág. 26 (trad. cast.: *La transformación de la intimidad*, Madrid, Cátedra, 1995).

77. Ibíd., pág. 43.

78. Francesca M. Cancian, *Love in America*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pág. 21.

79. Anthony Giddens, *The Transformation of Intimacy*, pág. 46.

80. Ibid., pág. 41.

81. Mary Ryan, *The Cradle of the Middle Class*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pág. 102.

82. J. J. Juge, *Changemens Survenus dans les Moeurs des Habitans de Limoges Depuis une Cinquantaine d'Années*, 2ª ed., Limoges, 1817, pág. 84.

83. Ibid.

84. Edward Shorter, *The Making of the Modern Family*, Nueva York, Basic Books, 1977, pág. 191.

85. Jean-Jacques Rousseau, *Émile*, en P. D. Jimack (comp.), Londres, 1974, págs. 53-54 (trad. cast.: *Emilio*, Madrid, Alianza, 2008).

86. Ibíd., pág. 43.

87. William Wordsworth, «My Heart Leaps When I Behold», *The Complete Poetical Works*, Londres, Macmillan, 1888, <http://www.bartleby.com/br/145.html>.

88. William Wordsworth, «Intimations of Immortality from Recollections of Early Childhood», *The Complete Poetical Works*, Londres, Macmillan, 1888.

89. Hugh Cunningham, *Children and Childhood in Western Society Since 1500*, Harlow, Pearson, 2005, pág. 69.

90. Ibíd., pág. 70.

91. W. Wordsworth, «Intimations of Immortality from Recollections of Early Childhood».

92. H. Cunningham, *Children and Childhood in Western Society Since 1500*, 2ª ed., págs. 142-146.

93. Ibid., pág. 146.

94. Elizabeth Barrett Browning, «The Cry of the Children», en Edmund Clarence Stedman (comp.), *A Victorian Anthology, 1837-1895*, Cambridge, Riverside Press, 1895.

95. *Encyclopedia Britannica's Guide to Black History*, «Slavery», <http://www.britannica.com/blackhistory/article-24160>.

96. Alfred H. Katz y Eugene Bender, «Self Help Groups in Western Society: History and Prospects», *Journal of Applied Behavioral Science*, vol. 12, nº 265, 1976, pág. 270.

97. Lynn Hunt, *Inventing Human Rights: A History*, Nueva York, W. W. Norton and Co., 2007, pág. 76 (trad. cast.: *La invención de los derechos humanos*, Barcelona, Tusquets, 2009).

98. Ibíd., pág. 77.

99. Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Nueva York, Hafner Publishing, 1948.

100. Lawrence Finsen y Susan Finsen, *The Animal Rights Movement in America: From Compassion to Respect*, Nueva York, Twayne, 1994, pág. 25.

101. Ibíd., pág. 29.

102. Ibíd., pág. 31.

103. Jean-Paul Sartre, «Introduction», en N. Sarraute, *Portrait of a Man Unknown*, Nueva York, Braziller, 1958, pág. ix.

104. Karl Marx, *Early Writings*, en T. B. Bottomore (comp.), Nueva York, McGraw-Hill, 1964, págs. 171-172 (el énfasis es de Marx) (trad. cast.: *Manuscritos: economía y filosofía*, Madrid, Alianza, 1984, pág. 160).

105. Jean-Jacques Rousseau, *Rousseau's Émile, or Treatise on Education*, Nueva York, D. Appleton, 1899, pág. 1 (trad. cast.: *Emilio*, Madrid, Alianza, 2008).

106. E. Hobsbawm, *The Age of Capital: 1848-1875*, pág. 21.

107. Ibid.

108. Ibíd., pág. 22.

Capítulo 10: La conciencia psicológica en un mundo existencialista y posmoderno

1. «Edwin Laurentine Drake», *Encyclopædia Britannica*, 2009, Encyclopædia Britannica Online, <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/170909/Edwin-Laurentine-Drake>.

2. «Karl (Friedrich) Benz: Early life, Benz's Factory and his first inventions (1871 to 1882)», Cambridge Encyclopedia, vol. 43, <http://encyclopedia.stateuniversity.com/pages/12682/Karl-Friedrich-Benz.html>.

3. John B. Dods, *The Philosophy of Electrical Psychology*, Nueva York, Da Capo Press, 1982, págs. 18-19.

4. «A (Not So) Brief History of Electrocardiography», *ECG Library*, <http://www.ecglibrary.com/ecghist.html>.

5. Ibid.

6. Laura Otis, «The Metaphoric Circuit: Organic and Technological Communication in the Nineteenth Century», *Journal of the History of Ideas*, vol. 63, nº 1, enero de 2002, pág. 105.

7. Ibíd., pág. 105.

8. J. B. Dods, *The Philosophy of Electrical Psychology*, pág. 54.

9. Ibíd., pág. 71 (el énfasis es de Dods).

10. R. W. Rieber, «Introduction to the Da Capo Edition», en J. B. Dods, *The Philosophy of Electrical Psychology*.

11. J. B. Dods, *The Philosophy of Electrical Psychology*, págs. 51 y 54.

12. Nathaniel Hawthorne, *House of Seven Gables: A Romance*, Nueva York, Macmillan, 1910, pág. 223 (trad. cast.: *La casa de los siete tejados*, Barcelona, Mondadori, 2008).

13. Paul Gilmore, «Romantic Electricity, or the Materiality of Aesthetics», *American Literature*, vol. 76, nº 3, septiembre de 2004, pág. 474.

14. Ralph Waldo Emerson, *Essays and English Traits*, en Charles W. Eliot (comp.), Nueva York, P. F. Collier and Son, 1909, pág. 181.

15. Walt Whitman, *The Complete Poems*, Francis Murphy (contrib.), Nueva York, Penguin Classics, 1986, págs. 498-499 (trad. cast.: *Poesía completa*, Barcelona, Ediciones 29, 1994).

16. David Carlyon, *Dan Rice: The Most Famous Man You've Never Heard Of*, Nueva York, PublicAffairs, 2004, pág. xii, cita de Thoreau.

17. «Influence of the Telegraph upon Literature», *The United States Democratic Review*, mayo de 1848, pág. 411.

18. Paul Gilmore, «Romantic Electricity, or the Materiality of Aesthetics», pág. 479.

19. L. Otis, «The Metaphoric Circuit: Organic and Technological Communication in the Nineteenth Century», pág. 121.

20. Samuel F. B. Morse, *Samuel F. B. Morse: His Letters and Journals*, en Edward Lind (comp.), Boston, Morse, 1914, vol. II, pág. 85.

21. L. Otis, «The Metaphoric Circuit», pág. 121.

22. Henry Field, *History of the Atlantic Telegraph*, 3ª ed., Nueva York, Charles Scribner & Co., 1869, pág. 421.

23. Eric Hobsbawm, *The Age of Capital: 1848-1875*, Londres, Cardinal, 1975, pág. 77 (trad. cast.: *La era del capital, 1848-1875*, Barcelona, Crítica, 2003).

24. Alfred D. Chandler Jr., *The Visible Hand: The Managerial Revolution in American Business*, Cambridge, MA, Harvard University Press/Belknap

Press, 1977, pág. 89 (trad. cast.: *La mano visible: la revolución de la gestión en la empresa norteamericana*, Barcelona, Ediciones de Belloch, 2008).

25. Stephen Kern, *The Culture of Time and Space: 1880-1918*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1983, pág. 12.

26. David S. Landes, *Revolution in Time*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1983, págs. 285-286 (trad. cast.: *Revolución en el tiempo: el reloj y la formación del mundo moderno*, Barcelona, Crítica, 2007).

27. Carolyn Marvin, *When Old Technologies Were New: Thinking About Electric Communication in the Late Nineteenth Century*, Nueva York, Oxford University Press, 1988, pág. 64.

28. Ibid., pág. 87.

29. Ibíd., pág. 163.

30. Ibid., pág. 164.

31. Ibíd., pág. 11.

32. David E. Nye, *Electrifying America: Social Meanings of a New Technology, 1880-1940*, Cambridge, MA, MIT Press, 1991, pág. 239.

33. Ibid., pág. 186.

34. Ibíd.

35. Henry Ford y Samuel Crowther, *Edison as I Know Him*, Nueva York, Cosmopolitan Book, 1930, pág. 30.

36. Robert Anderson, *Fundamentals of the Petroleum Industry*, Norman, University of Oklahoma Press, 1984, pág. 20.

37. Ibid., págs. 20-22 y 29-30; Daniel Yergin, *The Prize: The Epic Quest for Oil, Money, and Power*, Nueva York, Simon and Schuster, 1992, pág. 210.

38. Ibíd., pág. 22.

39. Daniel Yergin, *The Price*, pág. 208.

40. A. Q. Mowbray, *Road to Ruin*, Filadelfia, Lippincott, 1969, pág. 15.

41. Kenneth R. Schneider, *Autokind vs. Mankind*, Nueva York, Schocken, 1972, pág. 123.

42. «The Dramatic Story of Oil's Influence on the World», *Oregon Focus*, enero de 1993, págs. 10-11.

43. Stephen Kern, *The Culture of Time and Space: 1880-1918*, pág. 1.

44. Ibíd., págs. 1-2.

45. Stephen Toulmín y June Goodfield, *The Discovery of Time*, Nueva York, 1965, pág. 232 (trad. cast.: *El descubrimiento del tiempo*, Barcelona, Paidós, 1990).

46. Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals; Ecce Homo*, Nueva York, Víntage, 1967, pág. 119 (trad. cast.: *Genealogía de la moral*, Madrid, Tecnos, 2007; *Ecce homo*, Madrid, Alianza, 2008).

47. Ibíd.

48. José Ortega y Gasset, «Adam en el Paraíso», en José Ortega y Gasset, *Obras completas*, Madrid, 1946, vol. I, pág. 471.

49. Paul Cézanne, *Paul Cézanne Letters*, John Rewald (comp.), Oxford, 1946, pág. 262 (trad. cast.: *Correspondencia*, Madrid, A. Machado, 1991).
50. S. Kern, *The Culture of Time and Space: 1880-1918*, pág. 143.
51. Edmund Wilson, *Axel's Castle*, Nueva York, 1931, pág. 221 (trad. cast.: *El castillo de Axel*, Barcelona, Versal, 1989).
52. Martha C. Nussbaum, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, págs. 682-683, cita de James Joyce (trad. cast.: *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, Barcelona, Paidós, 2008).
53. Paul Scheerbart, *Glasarchitektur*, Berlín, Mann, 2000 (trad. cast.: *Arquitectura de cristal*, Murcia, Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos, 1998).
54. Frank Lloyd Wright, «An Autobiography», en Edgar Kaufmann y Ben Raeburn (comps.), *Frank Lloyd Wright: Writings and Buildings*, Nueva York, 1960, pág. 82.
55. Kenneth J. Gergen, *The Saturated Self*, Nueva York, BasicBooks, 1991, págs. 52-53 (trad. cast.: *El yo saturado: dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*, Barcelona, Paidós, 2006).
56. Philip Cushman, «Psychotherapy to 1992: A Historically Situated Interpretation», en Donald K. Freedheim y otros (comps.), *History of Psychotherapy: A Century of Change*, Washington DC, American Psychological Association, págs. 40-41.
57. Edward S. Reed, *From Soul to Mind: The Emergence of Psychology from Erasmus Darwin to William James*, New Haven, Yale University Press, 1997, pág. 44.
58. Philip Cushman, «Psychotherapy to 1992: A Historically Situated Interpretation», en Donald K. Freedheim y otros (comps.), *History of Psychotherapy*, pág. 32.
59. Ibíd., pág. 33.
60. John G. Benjafield, *A History of Psychology*, 2ª ed., Ontario, Oxford University Press, 2005, pág. 71.
61. E. S. Reed, *From Soul to Mind: The Emergence of Psychology from Erasmus Darwin to William James*, New Haven, CT, Yale University Press, 1997, pág. 184.
62. William James, *The Principles of Psychology*, 2 vols., Nueva York, Dover, 1950, vol. 1, pág. 185.
63. Ibíd., pág. 237.
64. Ibíd., pág. 238.
65. J. G. Benjafield, *A History of Psychology*, pág. 87.
66. William James, *Psychology: Briefer Course* (1892), Nueva York, Collier, 1962, pág. 294.

67. D. J. Coon, «Salvaging the Self in a World Without Soul: William James' "The Principles of Psychology"», *History of Psychology*, vol. 3, 2000, pág. 91.

68. W. James, *The Principles of Psychology*, págs. 310-311.

69. J. G. Benjafield, *A History of Psychology*, págs. 89-90.

70. Sigmund Freud, *Studies on Hysteria*, Anna Freud Bernays (contrib.), Nueva York, Basic Books, 1957, pág. 193 (trad. cast.: *Escritos sobre la histeria*, Madrid, Alianza, 2008).

71. David W. Johnson y Roger T. Johnson, *Cooperation and Competition: Theory and Research*, Edina, MN, Interaction Book, 1989, pág. 105.

72. Alcohólicos Anónimos, Oficina de Servicios Generales, *A. A. Fact File*, Nueva York, A. A. Publishing, 1956.

73. S. Scheidlinger, «The Small Healing Group: A Historical Overview», *Psychotherapy*, vol. 32, nº 4, 1995, pág. 658.

74. Adam Blatner, «Theoretical Foundations of Psychodrama», 2006, trabajo presentado en la reunión anual de la American Society for Group Psychotherapy and Psychodrama, 9 de abril de 1999, <http://www.blatner.com/adam/pdntbk/pdtheory.htm>.

75. Ibíd.

76. Ibíd.

77. Max Wertheimer, «Gestalt Theory», en Willis D. Ellis, *A Source Book of Gestalt Psychology*, Nueva York, Humanities Press, 1967, pág. 2.

78. Ibíd., pág. 6.

79. J. G. Benjafield, *A History of Psychology*, pág. 185.

80. Ibíd., pág. 280.

81. *Task Force Report 1: Encounter Groups and Psychiatry*, American Psychiatric Association, Washington DC, 1970.

82. Rose M. Wentling y N. Palma-Rivas, «Current Status of Diversity Initiatives in Selected Multinational Corporations», *Human Resource Development Quarterly*, vol. 11, nº 1, pág. 35.

83. «Global Work Drives Diversity Training», *The Houston Chronicle*, 22 de enero de 2007, pág. 3.

84. J. G. Benjafield, *A History of Psychology*, pág. 267, cita de Dostoievski.

85. Abraham H. Maslow, «Existential Psychology: What's in It for Us?», en *Existential Psychology*, Nueva York, Random House, pág. 60.

86. Charlotte Buhler, «Some Observations on the Psychology of the Third Force», *Journal of Humanistic Psychology*, vol. 5, nº 1, 1965, pág. 55.

87. Rollo May, *Love and Will*, Nueva York, W W. Norton and Co., 1969, pág. 324 (trad. cast.: *Amor y voluntad*, Barcelona, Gedisa, 1985).

88. Abraham H. Maslow, *Motivation and Personality*, Nueva York, Harper and Row, 1954, págs. 91-92 (trad. cast.: *Motivación y personalidad*, Madrid, Díaz de Santos, 1991).

89. Carl R. Rogers, «Some Observations on the Organization of Personality», en E. R. Hilgard, *American Psychology in Historical Perspective*, Washington, American Psychological Association, 1978, pág. 419.

90. Carl R. Rogers, «Client-Centered' Psychology», *Scientific American*, vol. 187, 1952, pág. 67.

91. Carl R. Rogers, «Interpersonal Relationships», *Journal of Applied Behavioral Science*, vol. 4, nº 3, 1968, pág. 16.

92. Alfred H. Katz y Eugene I. Bender, «Self Help Groups in Western Society: History and Prospects», *Journal of Applied Behavioral Science*, vol. 12, nº 3, 1976, pág. 278.

93. John C. Norcross, «Integrating Self-Help into Psychotherapy: 16 Practical Suggestions», *Professional Psychology: Research and Practice*, vol. 37, nº 6, 2006, pág. 685.

94. Ronald C. Kessler, Kristin D. Mickelson y Shanyang Zhao, «Patterns and Correlates of Self-Help Group Membership in the United States», *Social Policy*, vol. 27, nº 3, 2 de marzo de 1997, págs. 27-47.

95. Ibíd.

96. Ibíd.

97. Bernd Steinke, «Rehabilitation Initiatives by Disability Self-Help Groups: A Comparative Study», *International Social Security Review*, vol. 51, nº 1, 19 de diciembre de 2002, pág. 97.

98. Jerry Adler, «Freud in Our Midst», *Newsweek*, 27 de marzo de 2006, págs. 35-41; Bureau of Labor Statistics, *Occupational Outlook Handbook, 2008-09 Edition: Social Workers*, U. S. Department of Labor, <http://www.bls.gov/oco/ocos060.htm>.

99. Adler, «Freud in Our Midst», págs. 35-41.

100. Theodore Roszak, *The Making of a Counter Culture: Reflections on the Technocratic Society and Its Youthful Opposition*, Berkeley, University of California Press, 1995, pág. 49 (trad. cast.: *El nacimiento de una contracultura: reflexiones sobre la sociedad tecnocrática y su oposición juvenil*, Barcelona, Kairós, 2005).

101. Ibíd., págs. 58-59.

102. Ibíd., pág. 58.

103. Ibíd.

104. Ibíd., pág. 61.

105. Colin MacInnes, «Old Youth and Young», *Encounter*, septiembre de 1967.

106. T. Roszak, *The Making of a Counter Culture*, pág. 62.

107. Ibíd.

108. Ibíd., págs. 60, 63 y 64.

109. Philip Rieff, *The Triumph of the Therapeutic*, Chicago, University of Chicago Press, 1966, pág. 13.

110. Ibíd., págs. 24-25.
111. Ibíd., págs. x-xi.
112. T. Roszak, *The Making of a Counter Culture*, pág. xxvi.

CAPÍTULO 11: EL ASCENSO HACIA LA CUMBRE DE UNA EMPATÍA GLOBAL

1. «Foreign Exchange and Derivatives Market Activity in 2007», Bank For International Settlements, 2007, <http://www.bis.org/publ/rpfx07t.pdf>.
2. «Satellite Tracking», Science@NASA, <http://www.science.nasa.gov/realtime>.
3. «Annual Energy Review 2006: Energy Perspectives», Energy Information Administration, <http://www.eia.doe.gov/emeu/aer/ep/ep_frame.html>.
4. «Figure 1.4: Primary Energy Trade by Source, 1949-2007», Energy Information Administration, <http://www.eia.doe.gov/emeu/aer/pdf/pages/sec1_10.pdf>.
5. Landon Thomas, «Abu Dhabi Buys 75 percent of Chrysler Building in Latest Trophy Purchase», *The New York Times*, 9 de julio de 2008.
6. Eben Kaplan, «The UAE Purchase of American Port Facilities», Council on Foreign Relations, 21 de febrero 2006, <http://www.cfr.org>.
7. W. J. Brown, M. D. Basil y M. C. Bocarnea, «Social Influence of an International Celebrity: Responses to the Death of Princess Diana», *Journal of Communication*, vol. 53, nº 4, diciembre de 2003, pág. 588.
8. Ibid., págs. 589-590.
9. C. W. Watson, «Born a Lady, Became a Princess, Died a Saint: The Reaction to the Death of Diana, Princess of Wales», *Anthropology Today*, vol. 13, nº 6, diciembre de 1997, págs. 6-7.
10. W. J. Brown, M. D. Basil y M. C. Bocarnea, «Social Influence of an International Celebrity: Responses to the Death of Princess Diana», 2003, pág. 588.
11. U. S. Geological Survey, National Earthquake Information Center, «Magnitude 9.1: Off the West Coast of Northern Sumatra», <http://earthquake.usgs.gov/eqcenter/eqinthenews/2004/usslav>.
12. Steven Musil, «Tech Community Joins Tsunami Relief Effort», *c|net news.com*, 3 de enero de 2005.
13. Robert MacMillan, «Tsunami Prompts Online Outpouring», *The Washington Post*, 3 de enero de 2005.
14. James Owen, «Modern Humans Came out of Africa, "Definitive" Study Says», *National Geographic News*, 18 de Julio 2007, <http://www.nationalgeographic.com/news>; «Effects of Ecology and Climate on Human Physical Variations», *CultureChange.org*, <http://www.culturechange.org>.
15. James Steele y Stephen Shennan, *The Archaeology of Human Ancestry: Power, Sex, and Tradition*, Nueva York, Routledge, 1996, pág. 385.

16. Marija Gimbutas, *The Civilization of the Goddess: The World of Old Europe*, Nueva York, HarperCollins, 1994, pág. 2 (trad. cast.: *Dioses y diosas de la vieja Europa*, Tres Cantos, Istmo, 1992).

17. Tertius Chandler y Gerald Fox, *3000 Years of Urban Growth*, Nueva York, Academic Press, 1974.

18. «Jerusalem: From Town to Metropolis», University of Southern Maine, <http://www.usm.maine.edu>; Paul Cartledge, «The Democratic Experiment: Greek Democracy and Modern Democracy», BBC *Ancient History*, <http://www.bbc.co.uk/history>.

19. George Modelski, *World Cities: —3000 to 2000*, Washington DC, Faros 2000, 2003.

20. Lester Brown, Plan B 3.0: Mobilizing to Save Civilization, Washington DC, Norton, 2008, <http://www.earthpolicy.org>; «World Population Clock-Worldometers», <http://www.worldometers.info/population>; «How Many Births per Day Globally?», <http://www.wiki.answers.com>; Jeremy Rifkin, «The Risks of Too Much City», *The Washington Post*, 17 de diciembre de 2006, pág. B07.

21. Rennay Craats, *USA Past Present Future: Science and Technology*, Nueva York, Weigl, 2001.

22. Fiona Harvey, «An Inhuman Race? How the Lure of the City Is Rapidly Swelling the World's Slums», *Financial Times*, 7 de agosto de 2006, pág. 8.

23. John Tomlinson, *Globalisation and Culture*, Chicago, University of Chicago Press, 1999, pág. 184.

24. Georg Simmel, *The Philosophy of Money*, Londres, Routledge, 1990 (trad. cast.: *Filosofía del dinero*, Granada, Comares, 2003).

25. Daniel Hiebert, «Cosmopolitanism at the Local Level: The Development of Transnational Neighbourhoods», en Steven Vertovec y Robin Cohen (comps.), *Conceiving Cosmopolitanism: Theory, Context and Practice*, Oxford, Oxford University Press, 2002, pág. 212.

26. Ibíd., pág. 217.

27. Chan Kwok-bun, «Both Sides Now; Culture, Contact, Hybridization, and Cosmopolitanism», en Steven Vertovec y Robin Cohen (comps.), *Conceiving Cosmopolitanism*, pág. 206.

28. Daniel Hiebert, «Cosmopolitanism at the Local Level: The Development of Transnational Neighbourhoods», en Steven Vertovec y Cohen (comps.), *Conceiving Cosmopolitanism*, pág. 209.

29. Ibíd., pág. 210.

30. Ibíd., pág. 209.

31. Chan Kwok-bun, «Both Sides Now», en *Conceiving Cosmopolitanism*, pág. 206.

32. A. McKeown, «Global Migration, 1846-1940», *Journal of World History*, vol. 15, nº 2, junio de 2004, págs. 155-189.

33. International Organization for Migration, «World Migration 2005: Costs and Benefits of International Migration, Volume 3: IOM World Migration Report Series», Ginebra, Suiza, 2005, <http://www.iom.int>.

34. Ibid., pág. 379.

35. Ibid., pág. 380.

36. Ibid., pág. 381.

37. Ibid., pág. 382.

38. Ibíd., pág. 387.

39. Ibid., pág. 388.

40. Ibid., pág. 394.

41. «Virtual Press Room: High Food Prices», United Nations World Food Programme, 2 de junio de 2008, <http://www.wfp.org/node/7906>.

42. Stefan Steinberg, «Financial Speculators Reap Profits from Global Hunger», *GlobalResearch.ca: The Centre for Research on Globalization*, 24 de abril de 2008, <http://globalresearch.ca/index.php?context=va&aid=8794>.

43. «The World Only Needs 30 Billion Dollars a Year to Eradicate the Scourge of Hunger, Time for Talk Over: Action Needed», *FAO Newsroom: Food and'Agricultural Organization of the United Nations*, 3 de junio de 2008, <http://www.fao.org/newsroom/EN/news/2008/1000853>.

44. Frances Stead Sellers, «A Citizen on Paper Has No Weight», *The Washington Post*, 19 de enero de 2003, pág. B01.

45. World Travel and Tourism Council, «Progress and Priorities 2007/2008», 2007.

46. William F. Theobald, «The Meaning, Scope, and Measurement of Travel and Tourism», en *Global Tourism*, 3ª ed., William F. Theobald, Ámsterdam, Elsevier, 2005, pág. 5.

47. Ibíd., pág. 6.

48. World Travel and Tourism Council, «Facts and Figures: Historical Perspective of World Tourism», 2006.

49. World Travel and Tourism Council, «Progress and Priorities 2007/2008», 2007.

50. Brian Archer, Chris Cooper y Lisa Ruhanen, «The Positive and Negative Impacts of Tourism», en *Global Tourism*, 3ª ed., William F. Theobald, Ámsterdam, Elsevier, 2005, pág. 90.

51. Hartmut Berghoff, «From Privilege to Commodity? Modern Tourism and the Rise of the Consumer Society», en Hartmut Berghoff, Barbara Korte, Ralf Schneider y Christopher Harvie (comps.), *The Making of Modern Tourism: The Cultural History of the British Experience, 1600-2000*, Houndmills, Basingstoke, Hampshire, Palgrave, 2002, pág. 168.

52. Gerhard Stilz, «Heroic Travellers, Romantic Landscapes: The Colonial Sublime in Indian, Australian and American Art and Literature», en Berghoff y otros (comps.), *The Making of Modern Tourism*, pág. 86.

53. David Crystal, *English as a Global Language*, 2ª ed., Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pág. 69.

54. David Robinson, «The Hollywood Conquest», en *Encyclopædia Britannica Book of the Year*, Chicago, Encyclopædia Britannica, 1995, pág. 245.

55. D. Crystal, *English as a Global Language*, 2003, pág. 101.

56. Ibid., pág. 102.

57. Ibíd., pág. 103.

58. Ibid., pág. 105.

59. Ibid., pág. 111.

60. Ibid., pág. 112.

61. Ibid., pág. 115.

62. Gary Langer y Brian Hartman, «Economy Casts Shadow Over Super Tuesday», *ABC News*, 6 de febrero de 2008, <http://abcnews.go.com>.

63. Ronald Inglehart y Christian Welzel, *Modernization, Cultural Change and Democracy: The Human Development Sequence*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pág. 53 (trad. cast.: *Modernización, cambio cultural y democracia: la secuencia del desarrollo humano*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 2006).

64. Ibid., pág. 56.

65. Ibid., págs. ix-x.

66. Ibid., pág. 52.

67. Ibid., pág. 7.

68. Ibid., pág. 54.

69. Ibíd., pág. 33.

70. Ibid., págs. 106-107.

71. Ronald Inglehart y Pippa Norris, *Rising Tide: Gender Equality and Cultural Change Around the World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, págs. 32-34.

72. «International Poll Finds Large Majorities in All Countries Favor Equal Rights for Women», *World Public Opinion.org*, 2008.

73. Ibíd.

74. Ibíd.

75. «Global Gender Gaps; Women Like Their Lives Better», *Pew Research Center for the People and the Press*, 29 de octubre de 2003, <http://people-press.org/commentary/?analysisid=71>.

76. Nicole Speulda y Mary McIntosh, «Global Gender Gaps», Pew Global Attitudes Project», 13 de mayo de 2004, <http://pewglobal.org/commentary/display.php?AnalysisID=90>.

77. Ibíd.

78. Ibíd.

79. *Brokeback Mountain*, *Wikipedia*, <http://en.wikipedia.org/wiki/Brokeback_Mountain>.

80. *Will & Grace*, *Wikipedia*, <http://en.wikipedia.org/wiki/Will_&_Grace>.

81. L. Saad, «The Gallup Poll: Tolerance for Gay Rights at High-Water Mark», *Gallup Poll News Service*, 29 de mayo de 2007, <http://www.galluppoll.com>.

82. Ibid.

83. «Religious Beliefs Underpin Opposition to Homosexuality: Republicans Unified, Democrats Split on Gay Marriage», *Pew Research Center for the People and the Press*, 18 de noviembre de 2003.

84. «Gay Marriage Around the Globe», *BBC News*, 22 de diciembre de 2005.

85. FOX News/Opinion Dynamics Poll, Polling Report, Law and Civil Rights, «Same-Sex Marriage, Gay Rights», 12-13 de mayo de 2009, <http://www.pollingreport.com/civil.htm>.

86. «Gay Marriage Around the Globe», *BBC News*.

87. «Same-Sex Marriage: Redefining Legal Unions Around the World», *Pew Research Center Publications*, 11 de julio de 2007.

88. J. Forero, «Colombia to Recognize Gay Unions With Extension of Health, Other Benefits», *The Washington Post*, 16 de junio de 2007.

89. «Religious Beliefs Underpin Opposition to Homosexuality», Pew Research Center.

90. «Less Opposition to Gay Marriage, Adoption and Military Service», *Pew Research Center for the People and the Press*, 22 de marzo de 2006.

91. Pippa Norris y Ronald Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, págs. 57-58.

92. Ibíd., pág. 58.

93. Ibid., págs. 58-59.

94. P. Norris y R. Inglehart, *Sacred and Secular*, pág. 75.

95. «The Spiritual State of the Union: The Role of Spiritual Commitment in the United States. Executive Summary», Princeton, NJ, The Gallup Organization, 2006.

96. P. Norris y R. Inglehart, *Sacred and Secular*, pág. 233.

97. Ibid., pág. 234.

98. «NJPS Report, Intermarriage: Variations in Intermarriage», United Jewish Communities, 2000-2001.

99. A. Kulczycki y A. P. Lobo, «Patterns, Determinants, and Implications of Intermarriage Among Arab Americans», *Journal of Marriage and Family*, vol. 64, febrero de 2002, págs. 202-210.

100. C. Mastony, «Muslims Discover Risks, Rewards in Interfaith Unions», *Chicago Tribune*, 16 de agosto de 2002.

101. B. A. Kosmin y E. Mayer, «American Religious Identification Survey», City University of New York, The Graduate Center, 19 de diciembre de 2001, <http://www.gc.cuny.edu/faculty/research_studies/aris.pdf>.

102. «SOPEMI: Trends in International Migration. Annual Report», Organization for Economic Cooperation and Development, 2004.

103. Ulrich Beck, *What is Globalization?*, Cambridge, Polity Press, 2000, pág. 48 (trad. cast.: *¿Qué es la globalización?: falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Barcelona, Paidós, 2008).

104. «Mixed Marriages More Popular Now Than Ever», *The Asahi Shimbun*, 31 de diciembre de 2005.

105. R. Suro, «Mixed Doubles: Interethnic Marriages and Marketing Strategy, Statistical Data Included», *American Demographics*, noviembre de 1999, <http://findarticles.com>.

106. N. D. Kristof, «Blacks, Whites, and Love», *The New York Times*, 24 de abril de 2005, <http://www.nytimes.com>.

107. Ibíd.

108. «The 2004 Political Landscape: Evenly Divided and Increasingly Polarized. Social and Political Attitudes about Race (Part 5)», *Pew Research Center for the People and the Press*, 5 de noviembre de 2003.

109. «Guess Who's Coming to Dinner: 22% of Americans Have a Relative in a Mixed-Race Marriage», *Pew Research Center for the People and the Press*, 16 de marzo de 2006.

110. Zhenchao Qian, «Breaking the Last Taboo: Interracial Marriage in America», *Contexts*, vol. 4, nº 4, otoño de 2005, págs. 33-37.

111. D. Fears y C. Dean, «Biracial Couples Report Tolerance», *The Washington Post*, 5 de julio de 2001.

112. «Guess Who's Coming to Dinner», *Pew Research Center for the People and the Press*.

113. Ibid.

114. «Interracial Marriage Flourishes in U. S.», *The Associated Press*, 13 de abril de 2007.

115. R. Suro, «Mixed Doubles: Interethnic Marriages and Marketing Strategy, Statistical Data Included», *American Demographics*, noviembre de 1999.

116. «Interracial Marriages Increasing in U. S.; Report: New Marriages, New Families: U. S. Racial and Hispanic Intermarriage», *U. S. Newswire*, 1 de julio de 2005.

117. «Interracial Marriage Flourishes in U. S.», *The Associated Press*.

118. «Guess Who's Coming to Dinner », *Pew Research Center for the People and the Press*.

119. Laura Bennett, «Pet Trends in 2007», Small Business Trends, 16 de enero de 2007, <http://www.smallbiztrends.com>.

120. Robert Davi, «Our Pets Are Family, Too», *The Washington Times*, 21 de abril de 2009.

121. «Pets Are "Members of the Family" and Two-Thirds of Pet Owners Buy Their Pets Holiday Presents», *The Harris Poll*, nº 120, 4 de diciembre de 2007, <http://www.harrisinteractive.com>.

122. Frank Newport, «Post-Derby Tragedy, 38% Support Banning Animal Racing», *Gallup Poll,* 8-11 de mayo de 2008.

123. «The Welfare of Non-Human Primates Used in Research: Report of the Committee on Animal Health and Animal Welfare», The European Commission, 17 de diciembre de 2002, pág. 72.

124. «Asia "Wakes up" to Animal Welfare: Caring for Animals Is not Just a Western Whim: Millions of People in Asian Countries Think Animal Welfare Is Important, a Mori Poll Has Discovered», *BBC News,* 17 de marzo de 2005, <http://news.bbc.co.uk>.

125. Donald G. McNeil Jr., «When Human Rights Extend to Nonhumans», *The Dallas Morning News,* 31 de julio de 2008.

126. C. Kitching, «Agassiz Has Gone to the Dogs», *The Daily Graphic,* agosto de 2003.

127. «Six Degrees of Separation», *Wikipedia,* <http://en.wikipedia.org/wiki/Six_degrees_of_separation>.

128. F. Karinthy, *Chain Links,* anotado por Adam Makkai y Eniko Janko, citado en «Six Degrees of Separation», *Wikipedia.*

129. Ithiel de Sola Pool y Manfred Kochen, «Contacts and Influence», *Social Networks,* vol. 1, nº 1, 1978-1979, pág. 42.

130. Jeffrey Travers y Stanley Milgram, «An Experimental Study of the Small World Problem», *Sociometry,* vol. 32, nº 4, diciembre de 1969, págs. 425-443.

131. Judith Kleinfeld, «Could It Be A Big World After All?», University of Alaska at Fairbanks; *Society* 2002, <http://www.uaf.edu/northern/big_world.html>.

132. Jure Lescovec y Eric Horvitz, «Worldwide Buzz: Planetary-Scale Views on a Large Instant-Messaging Network», informe técnico de Microsoft MSR-TR-2006-186, junio de 2007, pág. 1.

133. Peter Whoriskey, «Instant-Messagers Really Are About Six Degrees from Kevin Bacon», *The Washington Post,* 2 de agosto de 2008, pág. A6.

134. Ibíd.

CAPÍTULO 12. EL ABISMO ENTRÓPICO PLANETARIO

1. M. McCarthy, «Clímate Change "Will Cause Refugee Crisis"», *The Independent Online Edition,* 20 de octubre de 2006.

2. Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático, *Climate Change 2007: The Physical Science Basis: Summary for Policy Makers: Contribution of Working Group I to the Fourth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change,* 2007, pág. 2.

3. Ibíd., pág. 3.

4. Ibíd.
5. Ibíd., pág. 5.
6. «Why Build Green?», U. S. Building Council, 2008.
7. Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación, *Livestock's Long Shadow: Environmental Issues and Options*, 2006, pág. 272, <ftp://ftp.fao.org/docrep/fao/010/a0701e/A0701E07.pdf>.
8. Ibíd.
9. Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático, 2 de febrero de 2007, *Climate Change 2007: The Physical Science Basis*, pág. 12, <http://www.ipcc.ch>
10. D. A. Stainforth y otros, «Uncertainty in Predictions of the Climate Response to Rising Levels of Greenhouse Gases», *Nature*, vol. 433, nº 27, 2005.
11. Lenny Bemstein y otros, *Climate Change 2007: Synthesis Report*, Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático, <http://www.ipcc.ch/pdf/assessment-report/ar4/syr/ar4_syr.pdf>.
12. Julia Whitty, «By the End of the Century Half of All Species Will Be Gone: Who Will Survive?», *Mother Jones*, vol. 32, nº 3, págs. 36-90.
13. John Houghton, *Global Warming: The Complete Briefing*, 2ª ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pág. 127.
14. Ibíd.
15. Ibid.
16. Tim Beardsley, «In the Heat of the Night», *Scientific American*, vol. 279, nº 4, octubre de 1998, pág. 20.
17. Ibíd.
18. Fred Pearce, «Violent Future», *New Scientist*, 21 de julio de 2001, pág. 4.
19. H. Mayell, «UN Highlights World Water Crisis», *National Geographic News*, 5 de junio de 2003.
20. Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático, *Climate Change 2007: The Physical Science Basis*, cap. 3, «Observations: Surface and Atmospheric Change», pág. 254.
21. Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático, *Climate Change 2007: The Physical Science Basis*, cap. 4, «Observations: Changes in Snow, Ice and Frozen Ground», pág. 376; Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático, *Climate Change 2007: Climate Change Impacts, Adaptation and Vulnerability*, cap. 15, «Polar Regions (Arctic and Antarctic)», pág. 655.
22. C. Schneeberger, H. Blatter, A. Abe-Ouchi y M. Wild, «Modelling Changes in the Mass Balance of Glaciers of the Northern Hemisphere for a Transient 2xCO_2 Scenario», *Journal of Hydrology*, nº 282, 2003, págs. 145-163.
23. Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático, *Climate Change 2007: The Physical Science Basis*, cap. 10, «Global Climate Projections», pág. 783.

24. P. J. Webster, G. J. Holland, J. A. Curry y H. R. Chang, «Changes in Tropical Cyclone Number, Duration and Intensity in Warming Environment», *Science*, vol. 309, nº 5.742, págs. 1.844-1.846, 16 de septiembre de 2005.

25. Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático, *Climate Change 2007: Climate Change Impacts, Adaptation and Vulnerability*, cap. 15, «Polar Regions (Arctic and Antarctic)», pág. 676. A. Instanes, O. Anisimov, L. Brigham, D. Goering, B. Ladanyi y otros, «Infrastructure: Buildings, Support Systems, and Industrial Facilities», en C. Symon, L. Arris y B. Heal (comps.), *Arctic Climate Impact Assessment, ACIA*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, págs. 907-944.

26. K. M. Walter, S. A. Zimov, J. P. Chanton, D. Verbyla y F. S. Chapin, «Medhane Bubbling From Siberian Thaw Lakes as a Positive Feedback to Climate Warming», *Nature*, vol. 443, nº 7, 2006, págs. 71-75.

27. Ibid.; K. M. Walter, L. C. Smith y E S. Chapin, «Methane Bubbling From Northern Lakes: Present and Future Contributions to the Global Methane Budget», *Philosophical Transactions of the Royal Society*, nº 365, 2007, págs. 1.657-1.676; «A Sleeping Giant?», *Nature Reports Climate Change*, 5 de marzo de 2009.

28. Committee on Abrupt Climate Change, «Abrupt Climate Change: Inevitable Surprises», National Research Council of the National Academy of Sciences, 2002, Washington DC, National Academy Press, pág. 14.

29. Ibid.

30. Ibíd., págs. 153-154.

31. Ibid., págs. 119-120.

32. Ibíd., pág. 111.

33. Ibíd., pág. 128.

34. Ibíd., págs. 114 y 154.

35. Bryan Walsh, «A Last Warning on Global Warming», 17 de noviembre de 2007, <http://www.time.com/time/health/article/0,8599,1685199,00.html>.

36. William J. Broad y David E. Sanger, «Restraints Fray and Risks Grow as Nuclear Club Gains Members», *The New York Times*, 16 de octubre de 2006, <http://www.nytimes.com/2006/10/15/world/asia/15nuke.html>.

37. «IEA Energy Technology Essentials: Nuclear Power», Agencia Internacional de la Energía, <http://www.iea.org/Textbase/techno/essentials.pdf>; Stephen Ansolabehere y otros, *The Future of Nuclear Power: An Interdisciplinary MIT Study*, Cambridge, MA, Massachusetts Institute of Technology, 2003, pág. 3; Béla Lipták, «If Global Carbon Emissions Were Cut by 15% by 2050 by the Increased Use of Nuclear Power, 1,070 Would Need to Be Built at a Cost of $5 Trillion», *ControlGlobal.com*, <http://www.controlglobal.com>; Fatih Birol, «Nuclear Power: How Competitive down the Line?», Organismo Internacional de la Energía Atómica, *IAEA Bulletin*, vol. 48, n. 2, marzo de 2007, pág. 19; «Nuclear Power Can't Stop Climate Change», Nuclear Infor-

mation and Resource Service, <http://www.nirs.org/factsheets/climatenukes.pdf>.

38. Broad y Sanger, «Restraints Fray».

39. Ibíd.

40. Ibíd.

41. Ibíd.

42. Ibíd.

43. U. S. Department of Defense, Biological Defense Program, *Report to the Committee on Appropriations, House of Representatives*, mayo de 1986, pág. 4. Véase un estudio breve pero informativo sobre el desarrollo y el uso de armas químicas y biológicas en Frank Barnaby, *The Gaia Peace Atlas: Survival into the Third Millennium*, Nueva York, Doubleday, 1988, págs. 134-138.

44. Nicholas Horrock, «The New Terror Fear: Biological Weapons. Detecting an Attack Is Just the First Problem», *U. S. News and World Report*, 12 de mayo de 1997, pág. 36.

45. Eric Lipton y Scott Shane, «Anthrax Case Renews Questions on Bioterror Effort and Safety», *The New York Times*, 3 de agosto de 2008, pág. 1.

46. Ibíd., pág. 17.

47. Eugene P. Odum, *Fundamentals of Ecology*, Filadelfia, Saunders, 1971, pág. 266 (trad. cast.: *Ecología*, Madrid, Importécnica, 1972).

48. Virginia Declaration of Rights, <http://www.history.org/almanack/life/politics/varights.cfm>.

49. Andrew Reeve, *Property*, Londres, Macmillan, 1986, págs. 137-138.

50. James Mill, «Essay on Government», en James Mill, *Political Writings*, Terrence Ball (comp.), Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pág. 5.

51. Tim Kasser, *The High Price of Materialism*, Cambridge, MA, MIT Press, 2002, pág. 5.

52. Ibíd., pág. 11.

53. Tim Kasser y R. M. Ryan, «Be Careful What You Wish for: Optimal Functioning and the Relative Attainment of Intrinsic and Extrinsic Goals», en P. Schmuck y K. M. Sheldon (comps.), *Life Goals and Well-Being: Towards a Positive Psychology of Human Striving*, Göttingen, Hogrefe und Huber, 2001, págs. 116-131.

54. K. M. Sheldon y T. Kasser, «"Getting Older, Getting Better": Personal Strivings and Psychological Maturity Across the Life Span», *Developmental Psychology*, nº 37, 2001, págs. 491-501.

55. Jacob Cohen y Patricia Cohen, *Life Values and Adolescent Mental Health*, Mahwah, NJ, Erlbaum, 1996.

56. Tim Kasser, *The High Price of Materialism*, pág. 14.

57. Richard Layard, *Happiness: Lessons from a New Science*, Nueva York, Penguin Press, págs. 29-30 (trad. cast.: *La nueva felicidad: lecciones de una nueva ciencia*, Madrid, Taurus, 2005).

58. Ibid., pág. 33.

59. David G. Myers y Edward Dienes, «The Pursuit of Happiness», *Scientific American*, mayo de 1996, págs. 70-72.

60. Robert D. Putnam, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, Nueva York, Simon and Schuster, pág. 140 (trad. cast.: *Solo en la bolera: colapso y resurgimiento de la comunidad norteamericana*, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, 2002).

61. R. Layard, *Happiness*, pág. 82.

62. T. Kasser, *The High Price of Materialism*, pág. 69.

63. K. M. Sheldon y T. Kasser, «Coherence and Congruence: Two Aspects of Personality Integration», *Journal of Personality and Social Psychology*, nº 68, 1995, págs. 531-543. El estudio de la empatía es de M. H. Davis, «A Multidimensional Approach to Individual Differences in Empathy», *JSAS Catalog of Selected Documents in Psychology*, vol. 10, nº 85, 1980.

64. R. Layard, *Happiness*, págs. 41-42.

65. S. Solnick y D. Hemenway, «Is More Always Better? A Survey on Positional Concerns», *Journal of Economic Behaviour and Organisation*, nº 37, 1998, págs. 373-383.

66. R. Layard, *Happiness*, pág. 48.

67. «Growing Unequal? Income Distribution and Poverty in OECD Countries», Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico, <http://www.oecd.org/els/social/inequality>.

68. R. Layard, *Happiness*, pág. 30.

69. Ibid., pág. 52.

70. Ibid., págs. 106-107.

71. R. Layard, *Happiness*, pág. 52.

72. «International Poll Finds Large Majorities in All Countries Favor Equal Rights for Women», World Public Opinion.org, 2008, <http://www.worldpublicopinion.org>.

73. T. Kasser, R. M. Ryan, M. Zax y A. J. Sameroff, «The Relations of Maternal and Social Environments to Late Adolescents' Materialistic and Prosocial Values», *Developmental Psychology*, nº 31, 1995, págs. 907-914.

74. J. Cohen y P. Cohen, *Life Values and Adolescent Mental Health*.

75. T. Kasser, *The High Price of Materialism*, pág. 32.

76. Ibíd., pág. 65

77. Ibid., págs. 92-93

78. K. M. Sheldon y H. McGregor, «Extrinsic Value Orientation and the Tragedy of the Commons», *Journal of Personality*, nº 68, 2000, págs. 383-411.

79. En una nota al final, Kasser explica que «una hectárea equivale a 100 ares [*sic*] o 2,47, pero a los sujetos de este estudio se les dijo, incorrectamente, que 1 hectárea equivale a 100 acres».

80. T. Kasser, *The High Price of Materialism*, págs. 93-95.

81. Ibid., págs. 93-95.

82. Juliet B. Schor, *Born to Buy: The Commercialized Child and the New Consumer Culture*, Nueva York, Scribner, 2004, pág. 19 (trad. cast.: *Nacidos para comprar: los nuevos consumidores infantiles*, Barcelona, Paidós, 2006).

83. Ibid., pág. 20.

84. Ibid., pág. 23

85. Ibid., pág. 27.

86. Ibid., pág. 31.

87. Ibid., pág. 37.

88. Gene Cooperman, «Beyond Peak Oil: A Survey Based on Primary Statistics», <http://www.ccs.neu.edu/home/gene/peakoil>.

89. Werner Zittel y Jorg Schindler, «Crude Oil: The Supply Outlook», *Report to the Energy Watch Group*, 2007, pág. 12.

90. Ibid., pág. 43.

91. «Mexico», Energy Information Administration, Official Energy Statistics from the U.S. Government Country Analysis Briefs, marzo de 2009.

92. «Developing the World and the Electricity Challenge», Agencia Internacional de la Energía, enero de 2005, <http://www.iea.org/Textbase/work/2005/poverty/blurb.pdf>; Zhongmao Gu, «Securing Nuclear Fuel Cycle When Embracing Nuclear Renaissance», <http://www.pub.iaea.org/mtcs/meetings/PDFplus/2009/cn169/Beiking_TS/TS4/1%20GUzhongmao.pdf>.

Capítulo 13: La era emergente del capitalismo distributivo

1. «National Interstate and Defense Highways Act (1956)», U.S. National Archives and Records Administration, <http://www.ourdocuments.gov/doc.php?doc=88>.

2. Chris C. Mooney, *Storm World: Hurricanes, Politics, and the Battle over Global Warming*, Boston, Houghton Mifflin Harcourt, 2007, págs. 56-57.

3. Federal Reserve Bank of San Francisco, Educational Resources, «Ask Dr. Econ: What Steps Can Be Taken to Increase Savings in the United States Economy?», <http://www.frbsf.org>; Martin Crutsinger, «Consumer Spending, Incomes up in December; Savings Rate Worst Since 1933», *USA Today*, 1 de febrero de 2007, <http://www.usatoday.printhisclickability.com>.

4. Martin Wolf, «Paulson's Plan Was not a True Solution to the Crisis», *Financial Times*, 23 de septiembre de 2008, <http://us.ft.com/ftgateway/superpage.ft?news_id=fto092320081447402080>.

5. Board of Governors of the Federal Reserve System, *Flow of Funds Accounts of the United States: Flows and Outstandings, Third Quarter 2008*, Federal Reserve Statistical Release, 11 de diciembre de 2008, <http://www.federalreserve.gov/releases/Z1/20081211/z1.pdf>.

6. *BP Amoco Statistic Review of World Energy*, Londres, BP Amoco, 2000, págs. 11 y 40; <http://www.bpamoco.com/worldenergy>.

7. *Progress Report October Two Thousand Eight*, Baton Rouge, LA, Louisiana Recovery Authority, <http://www.lra.louisiana.gov>.

8. Graham Keeley, «GM Installs World's Biggest Rooftop Solar Panels», *The Guardian*, 9 de julio de 2008, <http://www.guardian.co.uk>.

9. J. Bohannon, «Distributed Computing: Grassroots Supercomputing», *Science*, vol. 308, nº 5.723, 6 de mayo de 2005, págs. 810-813.

10. Ibid.

11. «List of Distributed Computing Projects», *Wikipedia*, <http://en.wikipedia.org/wiki/List_of_distributed_computing_projects>.

12. J. Bohannon, «Distributed Computing: Grassroots Supercomputing».

13. James Surowiecki, *The Wisdom of Crowds: Why the Many Are Smarter than the Few and How Collective Wisdom Shapes Business, Economies, Societies and Nations*, Nueva York, Doubleday, 2004, pág. xiii (trad. cast.: *Cien mejor que uno: la sabiduría de la multitud o por qué la mayoría es más inteligente que la minoría*, Barcelona, Urano, 2005).

14. Don Tapscott y Anthony D. Williams, *Wikinomics: How Mass Collaboration Changes Everything*, Nueva York, Penguin, 2006, pág. 8 (trad. cast.: *Wikinomics: la nueva economía de las multitudes inteligentes*, Barcelona, Paidós, 2008).

15. Ibíd., pág. 9.

16. Ibíd.

17. Ibid., pág. 13.

18. Ellen McGirt, «How Cisco's CEO John Chambers Is Turning the Tech Giant Socialist» (publicado también como «Revolution in San José»), *Fast Company: Where Ideas and People Meet*, vol. 131, diciembre de 2008-enero de 2009, pág. 94, <http://www.fastcompany.com/magazine/131/revolution-in-san-jose.html>.

19. Ibid., pág. 93.

20. Ibid., pág. 135.

21. D. Tapscott y A. D. Williams, *Wikinomics*, pág. 3.

22. Ibid., pág. 13.

23. «Wikipedia», *Wikipedia*, 14 de mayo de 2009, <http://en.wikipedia.org/wiki/Wikipedia>.

24. Jim Giles, «Internet Encyclopedias Go Head to Head», *Nature*, vol. 438, nº 531, 15 de diciembre de 2005.

25. D. Tapscott y A. D. Williams, *Wikinomics*, pág. 24.

26. «The Basics: Auto Leasing Is Back, and Better», *Bankrate.com*, <http://www.moneycentral.msn.com>.

27. Crawford MacPherson, *Democratic Theory: Essays in Retrieval*, Cambridge, Oxford University Press, 1973, pág. 139.

28. Ibid., pág. 140.

29. D. Tapscott y A. D. Williams, *Wikinomics*, pág. 41.

30. Ibíd., pág. 47.

31. Daniel Goleman, Richard E. Boyatzis y Annie McKee, *The New Leaders: Transforming the Art of Leadership into the Science of Results*, Londres, Sphere, 2002, pág. 59.

32. Ibid., pág. 63.

33. Ibid., págs. 65-66.

34. Ibíd., pág. 82.

35. «PSI: Program on Social Intelligence», Columbia Business School, <http://www0.gsb.columbia.edu/psi/about/faqs>.

36. Maureen Moriarty, «Workplace Coach: Don't Underestimate Emotional Intelligence», *Seattle Post-Intelligencer*, 3 de junio de 2007.

37. Sonja Lyubomirski, Laura King y Edward Diener, «The Benefits of Frequent Positive Affect: Does Happiness Lead to Success?», *Psychological Bulletin*, vol. 131, nº 6, 2005, págs. 803-855; Barry Staw, Robert I. Sutton y Lisa H. Pelled, «Employee Positive Emotion and Favorable Outcomes at the Workplace», *Organization Science*, vol. 5, nº 1, febrero de 1994, págs. 51-71; Timothy A. Judge, Amir Erez y Joyce E. Bono, «The Power of Being Positive: The Relation Between Positive Self-Concept and Job Performance», *Human Performance*, vol. 11, nº 2/3, junio de 1998, págs. 167-187.

38. *National Income 1929-32, Senate Report*, Division of Economic Research, Bureau of Foreign and Domestic Commerce, 4 de enero de 1934, pág. 7.

39. Simon Kuznets, «How to Judge Quality», *The New Republic*, 20 de octubre de 1962.

40. Richard Tomkins, «How to Be Happy», *Financial Times Weekend*, 8-9 de marzo de 2003.

41. Ibíd.; «Economic Value of Civic Voluntary Work», *GPI Atlantic*, <http://www.gpiatlantic.org/clippings/voluntaryclips.htm>; «Genuine Progress Indicator», *Redefining Progress*, <http://www.rprogress.org/sustainability_indicators/genuine_progress_indicator.htm>.

42. «Alternatives to the GDP», *McGregor Consulting Group*, 25 de marzo de 2003, <http://www.consultmcgregor.com>.

43. Larry Osberg y Andrew Sharpe, «Human Well-Being and Economic Well-Being: What Values are Implicit in Current Indices?», Center for the Study of Living Standards, julio de 2003.

44. «The Basics: Think Your Taxes Are Bad?», *MSN Money*, <http://www.moneycentral.msn.com>.

CAPÍTULO 14: EL YO TEATRAL EN LA SOCIEDAD DE LA IMPROVISACIÓN

1. Donald Horton y R. Richard Wohl, «Mass Communication and Para-Social Interaction: Observations on Intimacy at a Distance», *Psychiatry*, vol. 19, 1956, pág. 215.

2. Ibíd., pág. 217.

3. Ibíd., pág. 222.

4. Erving Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*, Nueva York, Anchor Books, 1959, pág. 15 (trad. cast.: *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Madrid, H. E Martínez de Murguía, 1987).

5. Ibíd., pág. 17.

6. William James, *The Philosophy of William James*, Modern Library Edition, Nueva York, Random House, s. f., págs. 128-129.

7. Dennis Brissett y Charles Edgley, «The Dramaturgical Perspective», en Dennis Brissett y Charles Edgley (comps.), *Life as Theater: A Dramaturgical Sourcebook*, 2ª ed., Nueva York, Aldine de Gruyter, 1990, págs. 15-16.

8. Robert S. Perinbanayagam, *Signifying Acts: Structure and Meaning in Everyday Life*, Carbondale, IL, Southern Illinois University Press, 1985, pág. 63.

9. Ibíd., pág. 62-63.

10. Robert S. Perinbanayagam, «Dramas, Metaphors, and Structures», *Symbolic Interaction*, vol. 5, nº 2, 1982, pág. 266.

11. Hillel M. Finestone y David B. Conter, «Acting in Medical Practice», *The Lancet*, vol. 344, nº 8.925, septiembre de 1994, pág. 801.

12. Nick Nissley, Steven S. Taylor y Linda Houden, «The Politics of Performance in Organizational Theatre-Based Training and Interventions», *Organizational Studies*, vol. 25, nº 5, junio de 2004, pág. 825.

13. Ibíd., pág. 832 (el énfasis es de Nissley).

14. Alistair Anderson, «Enacted Metaphor: The Theatricality of the Entrepreneurial Process», *International Small Business Journal*, vol. 23, nº 6, diciembre de 2005, pág. 597.

15. Reinard Nauta, «The Performance of Authenticity: Ordination and Profession in Pastoral Care», *Pastoral Psychology*, vol. 51, nº 5, mayo de 2003, pág. 428.

16. Ibíd., pág. 428. Véase también T. J. Scheff, *Catharsis in Healing, Ritual and Drama*, Berkeley, CA, University of California Press, 1979, pág. 60.

17. R. Nauta, «The Performance of Authenticity: Ordination and Profession in Pastoral Care», pág. 430. Véase también W. R. Bion, *Experience in Groups*, Londres, Tavistock, 1959.

18. R. Nauta, «The Performance of Authenticity: Ordination and Profession in Pastoral Care», *Pastoral Psychology*, pág. 431.

19. Constantin Stanislavski, *An Actor Prepares*, Nueva York, Theatre Arts Books, 1965, pág. 22 (trad. cast.: *La preparación del actor*, Madrid, J. Garcia Verdugo, 1992).

20. Ibíd., pág. 57.
21. Ibíd., pág. 267.
22. Albert Cohen, *Deviance and Control*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall, 1966, pág. 105.
23. Ibid.
24. Arlie Russell Hochschild, *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*, Berkeley, CA, University of California Press, 1983, pág. 53.
25. A. Cohen, *Deviance and Control*, pág. 105.
26. A. R. Hochschild, *The Managed Heart*, pág. 55.
27. Ibid.
28. *Thinkexist.com*, cita de Meryl Streep.
29. Kenneth J. Gergen, *The Saturated Self; Dilemmas of Identity in Contemporary Life*, Nueva York, Basic Books, 1991, pág. 79 (trad. cast.: *El yo saturado: dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*, Barcelona, Paidós, 2006).
30. Ibíd., pág. 80.
31. Ibíd., pág. 7.
32. Ibíd., págs. 17 y 146-147.
33. Jean Baudrillard, *The Ecstasy of Communication*, Sylvére Lotringer (comp.), Nueva York, Semiotext, 1988, pág. 16.
34. Robert Jay Lifton, *The Protean Self; Human Resilience in an Age of Fragmentation*, Nueva York, Basic Books, 1993, pág. 17.
35. Martin Buber, *I and Thou*, Nueva York, Scribner, y Edimburgo, T. and T. Clark, 1970, pág. 69 (trad. cast.: *Yo y tú*, Madrid, Caparrós, 1994).
36. K. J. Gergen, *The Saturated Self*, pág. 150.
37. Ibid.
38. Louis A. Zurcher Jr, *The Mutable Self*, Beverly Hills, Sage, 1977, n. p.
39. Kenneth J. Gergen, «The Decline and Fall of Personality», *Psychology Today*, vol. 25, nº 6, noviembre de 1992, pág. 63.
40. Jeffrey Boase, John Horrigan, Barry Wellman y Lee Rainie, «The Strength of Internet Ties», *Pew Internet and American Life Project*, 25 de enero de 2006, <http://www.pewinternet.org>.
41. Ibíd.
42. Ibíd.
43. Ibíd.
44. Ibíd.
45. Yifeng Hu, Jacqueline F. Wood, Vivian Smith y Nalova Westbrook, «Friendships Through IM: Examining the Relationship between Instant Messaging and Intimacy», *Journal of Computer Mediated Communication*, vol. 10, nº 1, noviembre de 2004, art. 6.
46. Dana Markow, «Friendships in the Age of Social Networking Websites», *Trends and Tudes*, vol. 5, nº 9, octubre de 2006, pág. 4.

47. Katelyn Y. A. McKenna, Amie S. Green y Marci E. J. Gleason, «Relationship Formation on the Internet: What's the Big Attraction?», *Journal of Social Issues*, vol. 58, nº 1, 2002, pág. 10.
48. Ibid.
49. Ibíd., pág. 16.
50. Ibíd., pág. 17.
51. Ibíd., pág. 22.
52. Ibíd., pág. 23.
53. Ibíd., pág. 17.
54. Jean M. Twenge, *Generation Me: Why Today's Young Americans are More Confident, Assertive, Entitled and More Miserable Than Ever Before*, Nueva York, Free Press, 2006, pág. 82.
55. Ibíd., pág. 87.
56. «All Reality TV Shows Index @ Reality TV World – News», *Reality TV World*, <http://www.realitytvworld.com/realitytvworld/allshows.shtml>.
57. «Blogging Is Bringing New Voices to the Online World», *Pew Internet and American Life Project*, comunicado de prensa, 19 de julio de 2006, <http://www.pewinternet.org>.
58. Benedict Carey, «The Fame Motive», *The New York Times*, 22 de agosto de 2006, págs. DI y D6.
59. Ibíd.
60. J. M. Twenge, *Generation Me*, pág. 56.
61. T. Manning, B. Fields y C. Roberts, «The Millenial Generation: The Next Generation in College Enrollment», Charlotte, NC, Central Piedmont Community College Center for Applied Research, s. f., <http://www.cpcc.edu/planning/studies-and-reports/Wyoming%20Seminary%20Millennials.ppt>.
62. Cynthia G. Scott, Gerald C. Murray, Carol Mertens y E. Richard Dustin, «Student Self-Esteem and the School System: Perceptions and Implications», *Journal of Education Research*, vol. 89, nº 5, 1996, págs. 289-290.
63. J. M. Twenge, *Generation Me*, pág. 55.
64. Ibíd., pág. 63.
65. CBS News, *The Class of 2000: A Definite Survey of the New Generation*, Simon and Schuster, 2001, pág. 64.
66. Jean M. Twenge y W. Keith Campbell, «Age and Birth Cohort Differences in Self-Esteem: A Cross-Temporal Meta-Analysis», *Personality and Social Psychology Review*, vol. 5, nº 4, 2001, págs. 321-344.
67. C. R. Newsom y otros, «Changes in Adolescent Response Patterns on the MMPI/MMPI-A Across Four Decades», *Journal of Personality Assessment*, vol. 81, 2003, págs. 74-84.
68. Pew Research Center, «A Portrait of Generation Next: How Young People View Their Lives, Futures and Politics», 9 de enero de 2007, <http://pewresearch.org/pubs/278/a-portrait-of-generation-next>.

69. Morley Winograd y Michael D. Hais, *Millennial Makeover: MySpace, YouTube and the Future of American Politics*, Piscataway, NJ, Rutgers University Press, 2008, pág. 5.

70. Ibíd., pág. 263; véase también Harvard University Institute of Politics, «The 12th Biannual Youth Survey on Politics and Public Service», 17 de abril de 2007, <http://www.iop.harvard.edu/var/ezp_site/storage/fckeditor/file/pdfs/Research-Publication/survey_s2007_topline.pdf>.

71. M. Winograd y M. D. Hais, *Millennial Makeover*, págs. 263-264.

72. Pew Research Center, «Trends in Political Values and Core Attitudes: 1987-2007», 22 de marzo de 2007, <http://pewresearch.org/pubs/434/trends-in-political-values-and-core-attitudes-1987-2007>.

73. «Generation Next», *PBS Broadcast*, 7 de enero de 2007.

74. Harvard University Institute of Politics, «The 12th Biannual Youth Survey on Politics and Public Service», 17 de abril de 2007, <http://www.iop.harvard.edu/var/ezp_site/storage/fckeditor/file/pdfs/Research-Publication/survey_s2007_topline.pdf>.

75. Pew Research Center, «Trends in Political Values and Core Attitudes: 1987-2007».

76. Winograd y Hais, *Millenial Makeover*, págs. 66-67.

77. «A First Look at the Literacy of America's Adults in the 21st Century», National Assessment of Adult Literacy, National Center for Education Statistics, U.S. Department of Education, págs. 15, <http://www.noes.ed.gov/NAAL/PDF/2006470_1.PDF>.

78. Mark Bauerline, *The Dumbest Generation: How the Digital Age Stupefies Young Americans and Jeopardizes Our Future*, Nueva York, Tarcher/Penguin, 2009, pág. 128.

79. Ibíd., págs. 128-129.

CAPÍTULO 15: LA CONCIENCIA DE LA BIOSFERA EN UNA ECONOMÍA MUNDIAL DE CLÍMAX

1. James Lovelock, *The Ages of Gaia: A Biography of Our Living Earth*, Nueva York, W. W. Norton and Co., 1988, pág. 312, cita de Vladimir Vernadski (trad. cast.: *Las edades de Gaia*, Barcelona, Tusquets, 1993).

2. N. Polunin, «Our Use of "Biosphere", "Ecosystem" and Now "Ecobiome»", *Environmental Conservation*, vol. 11, 1984, pág. 198; Rafal Serafin, «Noosphere, Gaia and the Science of the Biosphere», *Environmental Ethics*, vol. 10, verano de 1988, pág. 125.

3. Bernard C. Patten, «Network Ecology», en M. Higashi y T. P. Burns (comps.), *Theoretical Studies of Ecosystems: The Network Perspective*, Nueva York, Cambridge University Press, 1991.

4. Fritjof Capra, *The Web of Life: A New Scientific Understanding of Living Systems*, Nueva York, Anchor Books, 1996, págs. 34-35 (trad. cast.: *La trama de la vida: una nueva perspectiva de los sistemas vivos*, Barcelona, Anagrama, 2009).

5. Ibid., pág. 34; Lewis Thomas, *The Lives of a Cell*, Nueva York, Bantam, 1975, págs. 26 y sigs. y 102 y sigs. (trad. cast.: *La vida de las células*, Barcelona, Ultramar, 1990).

6. Winnie Hu, «Gossip Girls and Boys Get Lessons in Empathy», *The New York Times*, 4 de abril de 2009.

7. Ibid.

8. Mary Gordon, *Roots of Empathy*, Toronto, Thomas Allen Publishers, 2005, pág. 6.

9. Ibid., pág. 8.

10. Ibid., pág. 11.

11. Ibid., pág. 78.

12. Ibid., pág. xvii.

13. Kenneth J. Gergen, «Theory Under Threat: Social Construction And Identity Politics», en Charles W. Tolman, Frances Cherry, Rene Van Hezewijk y Ian Lubek (comps.), *Problems of Theoretical Psychology*, North York, Ontario, Captus University Publications, 1996, pág. 21.

14. Kenneth A. Bruffee, *Collaborative Learning: Higher Education, Interdependence and the Authority of Knowledge*, 2ª ed., Baltimore, John Hopkins University Press, 1999, pág. 15.

15. Ibid., pág. 14.

16. Ibid., pág. 73.

17. Johann Wolfgang von Goethe, *Maximen und Reflexionen*, nº 509, HA XII, pág. 435 (trad. cast.: *Máximas y reflexiones*, Barcelona, Edhasa, 1999).

18. Alan P. Cottrell, *Goethe's View of Evil and the Search for a New Image of Man in Our Time*, Edimburgo, Floris Books, 1982, pág. 227, cita de Goethe.

19. David S. Maclsaac, «Empathy: Heinz Kohut's Contribution», en A. C. Bohart y L. S. Greenberg (comps.), *Empathy Reconsidered: New Directions in Psychotherapy*, Washington, American Psychological Association, 1997, pág. 248.

20. Heinz Kohut, «The Psychoanalyst in the Community of Scholars», en Paul H. Ornstein (comp.), *The Search for the Self: Selected Writings of Heinz Kohut: 1950-1978*, vol. 2, Nueva York, International Universities Press, 1978, pág. 702.

21. Paul H. Ornstein (comp.), *The Search for the Self: Selected Writings of Heinz Kohut: 1950-1978*, vol. 1, Nueva York, International Universities Press, 1991, pág. 82.

22. Heinz Kohut, «The Psychoanalyst in the Community of Scholars», en Paul H. Ornstein (comp.), *The Search for the Self: Selected Writings of Heinz*

Kohut: 1950-1978, vol. 2, Nueva York, International Universities Press, 1978, pág. 714.

23. P. H. Ornstein (comp.), *The Search for the Self*, pág. 529.

24. Ibid., pág. 707.

25. Abraham H. Maslow, *The Psychology of Science: A Renaissance*, South Bend, Gateway Editions, 1966, pág. xvi (el énfasis es de Maslow).

26. Ibíd., pág. 50.

27. Ibíd., pág. 58.

28. Ibíd., págs. 97-98.

29. Ibid., págs. 108-109

BIBLIOGRAFÍA

Abrams, Dominic, Michael A. Hogg y José M. Marques (comps.), *The Social Psychology of Inclusion and Exclusion*, Nueva York, Psychology Press, 2005.

Adam, Barry D., *The Rise of a Gay and Lesbian Movement*, Nueva York, Twayne Publishers, 1995.

Adams, Richard N., *Energy and Structure: A Theory of Social Power*, Austin, University of Texas Press, 1975.

Agnew, Jean-Christophe, *Worlds Apart: The Market and the Theater in Anglo-American Thought, 1550-1750*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

Almond, Gabriel A., R. Scott Appleby y Emmanuel Sivan, *Strong Religion: The Rise of Fundamentalisms Around The World*, Chicago, University of Chicago Press, 2003.

Andresen, Jensine (comp.), *Religion in Mind: Cognitive Perspectives on Religious Belief, Ritual, and Experience*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

Arbib, Michael A. (comp.), *Action to Language via the Mirror Neuron System*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

Archard, David, *Children: Rights and Childhood*, Londres, Routledge, 1993.

Ariès, Philippe, *The Hour of Our Death*, Nueva York, Oxford University Press, 1981 (trad. cast.: *El hombre ante la muerte*, Madrid, Taurus, 1999).

Armstrong, Alison y Charles Casement, *The Child and the Machine: How Computers Put Our Children's Education at Risk*, Beltsville, MD, Robins Lane Press, 2000.

Armstrong, Karen, *Islam: A Short History*, Nueva York, Modern Library, 2000 (trad. cast.: *El islam*, Barcelona, Mondadori, 2001).

—, *The Great Transformation: The Beginning of Our Religious Traditions*, Nueva York, Knopf, 2006 (trad. cast.: *La gran transformación: el origen de las tradiciones religiosas*, Barcelona, Paidós, 2008).

Armstrong, Nancy, *How Novels Think: The Limits of Individualism from 1719-1900*, Nueva York, Columbia University Press, 2005.

Arnett, Jeffrey J., *Emerging Adulthood: The Winding Road from the Late Teens Through the Twenties*, Oxford, UK, Oxford University Press, 2004.
Bales, Kevin, *Disposable People: New Slavery in the Global Economy*, Berkeley, University of California Press, 2004 (trad. cast.: *La nueva esclavitud en la economía global*, Madrid, Siglo XXI, 2000).
Banks, James A. y Cherry A. McGee Banks, *Multicultural Education: Issues and Perspectives*, 6ª ed., Hoboken, NJ, Wiley, 2007.
Baron-Cohen, Simon, *The Essential Difference: The Truth About the Male and Female Brain*, Nueva York, Basic Books, 2003 (trad. cast.: *La gran diferencia: cómo son realmente los cerebros de hombres y mujeres*, Barcelona, Amat, 2005).
Batson, C. Daniel, Patricia Schoenrade y W. Larry Ventis, *Religion and the Individual: A Social-Psychological* Perspective, Nueva York, Oxford University Press, 1993.
Bauerlein, Mark, *The Dumbest Generation: How the Digital Age Stupefies Young Americans and Jeopardizes Our Future (or, Don't Trust Anyone Under 30)*, Nueva York, Tarcher/Penguin, 2009.
Bauman, Zygmunt, *Mortality, Immortality and Other Life Strategies*, Stanford, CA, Stanford University Press, 1992.
Baumeister, Roy F., *Identity: Cultural Change and the Struggle for Self*, Nueva York, Oxford University Press, 1986 (trad. cast.: *Identidad*, Madrid, Losada, 2005).
Beck, Ulrich y Elisabeth Beck-Gernsheim, *Individualization: Institutionalized Individualism and Its Social and Political Consequences*, Londres, Sage Publications, 2005 (trad. cast.: *La individualización: el individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*, Barcelona, Paidós, 2003).
Becker, Ernest, *Escape from Evil*, Nueva York, Free Press, 1985.
—, *The Denial of Death*, Nueva York, Free Press, 1997 (trad. cast.: *La negación de la muerte*, Barcelona, Kairós, 2003).
Benamou, Michel y Charles Caramello (comps.), *Performance in Postmodern Culture*, Madison, WI, Coda Press, 1977.
Beniger, James R., *The Control Revolution: Technological and Economic Origins of the Information Society*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1986.
Benjafield, John G., *A History of* Psychology, 2ª ed., Ontario, Oxford University Press, 2005.
Bentley, Jerry H., *Old World Encounters: Cross-Cultural Contacts and Exchanges in Pre-Modern Times*, Nueva York, Oxford University Press, 1993.
Berghoff, Hartmut, Barbara Korte, Ralf Schneider y Christopher Harvie (comps.), *The Making of Modern Tourism: The Cultural History of the British Experience, 1600-2000*, Hampshire, UK, Palgrave, 2002.

Bohart, Arthur C. y Leslie S. Greenberg (comps.), *Empathy Reconsidered: New Directions in Psychotherapy*, Washington, DC, American Psychological Association, 1997.
Boltanski, Luc, *Distant Suffering: Morality, Media and Politics*, Nueva York, Cambridge University Press, 1999.
Boswell, John, *The Kindness of Strangers: The Abandonment of Children in Western Europe from Late Antiquity to the Renaissance*, Chicago, University of Chicago Press, 1998.
Bowlby, John, *The Making and Breaking of Affectional Bonds*, Londres, Tavistock Publications, 1979 (trad. cast.: *Vínculos afectivos: formación, desarrollo y pérdida*, Madrid, Morata, 2003).
Brissett, Dennis y Charles Edgley, *Life as Theater: A Dramaturgical Sourcebook*, 2ª ed., Nueva York, Aldine de Gruyter, 1990.
Brizendine, Louann, *The Female Brain*, Nueva York, Morgan Road Books, 2006 (trad. cast.: *El cerebro femenino*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2007).
Brown, Norman O., *Life Against Death: The Psychoanalytical Meaning of History*, 2ª ed., Middletown, CT, Wesleyan University Press, 1985.
Brubaker, Rogers, *The Limits of Rationality: An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber*, Londres, George Allen and Unwin, 1984.
Bruffee, Kenneth A., *Collaborative Learning: Higher Education, Interdependence, and the Authority of Knowledge*, 2ª ed., Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1990.
Brumer, Jerome S., *Acts of Meaning*, Cambridge, Harvard University Press, 1990 (trad. cast.: *Actos de significado*, Madrid, Alianza, 2006.
Buckley, Peter (comp.), *Essential Papers on Object Relations*, Nueva York, New York University Press, 1986.
Bugeja, Michael, *Interpersonal Divide: The Search for Community in a Technological Age*, Nueva York, Oxford University Press, 2005.
Callahan, Raymond E., *Education and the Cult of Efficiency*, Chicago, University of Chicago Press, 1964.
Campbell, Colin, *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*, Oxford, UK, Blackwell, 1987.
Canetti, Elias, *Crowds and Power*, Londres, Gollancz, 1962 (trad. cast.: *Masa y poder*, Madrid, Alianza, 2009).
Capra, Fritjof, *The Web of Life: A New Scientific Understanding of Living Systems*, Nueva York, Anchor Books, 1996 (trad. cast.: *La trama de la vida: una nueva perspectiva de los sistemas vivos*, Barcelona, Anagrama, 2009).
Casey, Edward S., *The Fate of Place: A Philosophical History*, Berkeley, University of California Press, 1997.
Chandler, Alfred D., *The Visible Hand: The Managerial Revolution in American Business*, Cambridge, MA, Belknap Press, 1977 (trad. cast.: *La mano*

visible: la revolución de la gestión en la empresa norteamericana, La Roca, Belloch, 2008).
Chevallier, Raymond, *Roman Roads*, Londres, B. T. Batsford, 1989.
Chodorow, Nancy J., *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, Berkeley, University of California Press, 1999.
Ciaramicoli, Arthur P. y Katherine Ketcham, *The Power of Empathy: A Practical Guide to Creating Intimacy, Self-Understanding, and Lasting Love*, Nueva York, Dutton, 2000.
Cobb, Edith, *The Ecology of Imagination in Childhood*, Putnam, CT, Spring Publications, 1977.
Cohen, Robin, *Global Diasporas: An Introduction*, Seattle, University of Washington Press, 1997.
Cohn, Norman, *Cosmos, Chaos and the World to Come: The Ancient Roots of Apocalyptic Faith*, New Haven, Yale Nota Bene, 1999 (trad. cast.: *El cosmos, el caos y el mundo venidero: las antiguas raíces de la fe apocalíptica*, Barcelona, Crítica, 1995).
Collingwood, R. G., *The Idea of Nature*, Nueva York, Oxford University Press, 1960.
Combs, James E. y Michael W. Mansfield (comps.), *Drama in Life: The Uses of Communication in Society*, Nueva York, Hastings House, 1976.
Cottrell, Alan P., *Goethe's View of Evil and the Search for a New Image of Man in Our Time*, Edimburgo, Floris Books, 1982.
Cunningham, Hugh, *Children and Childhood in Western Society Since 1500*, 2ª ed., Harlow, Pearson, 2005.
Crystal, David, *English as a Global Language*, 2ª ed., Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
—, *Language and the Internet*, 2ª ed., Cambridge, Cambridge University Press, 2006 (trad. cast.: *El lenguaje e Internet*, Madrid, Cambridge University Press, 2002).
Csikszentmihalyi, Mihaly, *Flow: The Psychology of Optimal Experience*, Nueva York, Harper and Row, 1990 (trad. cast.: *Fluir: una psicología de la felicidad*, Barcelona, Kairós, 2008).
Damasio, Antonio R., *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, Nueva York, Quill, 2000 (trad. cast.: *El error de Descartes: la emoción, la razón y el cerebro humano*, Barcelona, Crítica, 2004).
Darwin, Charles, *The Descent of Man* (1871), Princeton, NJ, Princeton University Press, 1981 (trad. cast.: *El origen del hombre*, Madrid, ME, 1994).
Davis, Lennard J., *Enforcing Normalcy: Disability, Deafness and the Body*, Londres, Verso, 1995.
Davis, Mark H., *Empathy: A Social Psychological Approach*, Boulder, CO, Westview Press, 1996.

De Grazia, Sebastian, *Of Time, Work and Leisure*, Garden City, NY, Anchor Books, 1964 (trad. cast.: *Tiempo, trabajo y ocio*, Madrid, Tecnos, 1966).
De Waal, Frans, *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*, Stephen Macedo y Josiah Ober (comp.), Princeton, NJ, Princeton University Press, 2006 (trad. cast.: *Primates y filósofos: la evolución de la moral del simio al hombre*, Barcelona, Paidós, 2007).
Dean, Carolyn, *The Fragility of Empathy After the Holocaust*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 2004.
Debeir, Jean-Claude, Jean-Paul Deléage y Daniel Hémery, *In the Servitude of Power: Energy and Civilisation Through the Ages*, Londres, Zed Books, 1991.
DeMause, Lloyd (comp.), *The History of Childhood: The Untold Story of Child Abuse*, Nueva York, Peter Bedrick Books, 1988.
Dods, John B., *The Philosophy of Electrical Psychology*, Nueva York, Da Capo Press, 1982.
Donald, Merlin, *A Mind So Rare: The Evolution of Human Consciousness*, Nueva York, W. W. Norton and Co., 2002.
Douglas, Mary, *Purity and Danger: An Analysis of Concept of Pollution and Taboo*, Nueva York, Routledge, 2002 (trad. cast.: *Pureza y peligro: análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid, Siglo XXI, 2000).
Dunbar, Robin, *Grooming, Gossip and the Evolution of Language*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2002.
Dupré, Louis, *The Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture*, New Haven, Yale University Press, 2004.
Edsall, Nicholas C., *Toward Stonewall: Homosexuality and Society in the Modern Western World*, Charlottesville, University of Virginia Press, 2003.
Ehrenfeld, David, *The Arrogance of Humanism*, Oxford, Oxford University Press, 1981.
Eisenberg, Nancy y Paul H. Mussen, *The Roots of Prosocial Behavior in Children*, Cambridge, MA, Cambridge University Press, 1989.
Eisenstein, Elizabeth L., *The Printing Revolution in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000 (trad. cast.: *La revolución de la imprenta en la edad moderna europea*, Tres Cantos, Akal, 1994).
Elgin, Duane, *Awakening Earth: Exploring the Evolution of Human Culture and Consciousness*, Nueva York, William Morrow, 1993.
Eliade, Mircea, *The Myth of the Eternal Return: Or, Cosmos and History*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1971 (trad. cast.: *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza, 2009).
—, *The Forge and the Crucible*, 2ª ed., Chicago, University of Chicago Press, 1978.
Elias, Norbert, *The Civilizing Process: The History of Manners and State Formation and Civilization*, Oxford, UK, Blackwell, 1994 (trad. cast.: *El proceso de la civilización*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1988).

Elkind, David, *The Hurried Child: Growing Up Too Fast Too Soon*, Reading, MA, Addison-Wesley, 1981.
—, *Ties That Stress: The New Family Imbalance*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1994.
Erdoes, Richard, *AD 1000: Living on the Brink of Apolcalypse*, San Francisco, Harper and Row, 1988.
Evreinoff, Nicolas, *The Theatre in Life*, Alexander Nazaroff (comp.), Nueva York, Benjamin Bloom, 1970.
Fairbairn, W. R. D., *Psychoanalytic Studies of the Personality*, Londres, Routledge, 1999.
Finsen, Lawrence y Susan Finsen, *The Animal Rights Movement in America: From Compassion to Respect*, Nueva York, Twayne Publishers, 1994.
Fireman, Gary D., Ted E. McVay Jr. y Owen J. Flanagan (comps.), *Narrative and Consciousness: Literature, Psychology, and the Brain*, Nueva York, Oxford University Press, 2003.
Frank, Arthur W., *The Wounded Storyteller: Body, Illness, and Ethics*, Chicago, University of Chicago Press, 1995.
French, Marilyn, *From Eve to Dawn: A History of Women*, vol. 1: *Origins*, Toronto, McArthur and Co., 2002.
—, *From Eve to Dawn: A History of Women*, vol. 2: *The Masculine Mystique*, Toronto, McArthur and Co., 2002.
—, *From Eve to Dawn: A History of Women*, vol. 3: *Infernos and Paradises*, Toronto, McArthur and Co., 2003.
Freud, Sigmund, *Civilization and Its Discontents*, Nueva York, W. W. Norton and Co., 1961 (trad. cast.: «La civilización y sus desilusiones», en *Obras completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000).
—, *Moses and Monotheism*, Nueva York, Vintage Books, 1939 (trad. cast.: *Moisés y la religión monoteísta, y otros escritos sobre judaísmo y antisemitismo*, Madrid, Alianza, 2006).
—, *Three Essays on the Theory of Sexuality*, Nueva York, Basic Books, 2000 (trad. cast.: *Tres ensayos sobre teoría sexual*, Madrid, Alianza, 1995).
Fromm, Erich, *To Have or To Be?*, Nueva York, Continuum, 2002 (trad. cast.: *Del tener al ser: caminos y extravíos de la conciencia*, Barcelona, Paidós, 2009).
Gay, Peter, *The Enlightenment: The Science of Freedom*, Nueva York, W. W. Norton and Co., 1996 (trad. cast.: *La edad de las luces*, 2 vols., Barcelona, Folio, 1995).
Gebser, Jean, *The Ever-Present Origin*, Athens, OH, Ohio University Press, 1985.
Gergen, Kenneth, *The Saturated Self: Dilemmas of Identity in Contemporary Life*, Nueva York, Basic Books, 1991 (trad. cast.: *El yo saturado: dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*, Barcelona, Paidós, 2006).

Giddens, Anthony, *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Cambridge, Polity, 1993 (trad. cast.: *La transformación de la intimidad*, Madrid, Cátedra, 1995).
Giedion, Sigfried, *Mechanization Takes Command: A Contribution to Anonymous History*, Nueva York, W. W. Norton and Co., 1969 (trad. cast.: *La mecanización toma el mando*, Barcelona, Gustavo Gili, 1978).
Gilligan, Carol, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1982.
Gimbutas, Marija, *The Civilization of the Goddess: The World of Old Europe*, San Francisco, Harper San Francisco, 1991 (trad. cast.: *Dioses y diosas de la vieja Europa*, Tres Cantos, Istmo, 1992).
Gimpel, Jean, *The Medieval Machine: The Industrial Revolution of the Middle Ages*, Nueva York, Penguin Books, 1976.
Gleick, James, *Faster: The Acceleration of Just About Everything*, Nueva York, Pantheon Books, 1999.
Goffman, Erving, *The Presentation of Self in Everyday Life*, Nueva York, Anchor Books, 1959 (trad. cast.: *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Madrid, H. F. Martínez de Murguía, 1987).
Goleman, Daniel, *Social Intelligence: The New Science of Human Relationships*, Nueva York, Bantam Books, 2006 (trad. cast.: *Inteligencia social: la nueva ciencia de las relaciones humanas*, Barcelona, Kairós, 2007).
Goleman, Daniel, Richard Boyatzis y Annie McKee, *The New Leaders: Transforming the Art of Leadership into the Science of Results*, Londres, Sphere, 2008.
Gordon, Mary, *Roots of Empathy: Changing the World Child by Child*, Toronto, Thomas Allen, 2005.
Greenspan, Stanley I. y Beryl Lieff Benderly, *The Growth of the Mind and the Endangered Origins of Intelligence*, Reading, MA, Addison-Wesley, 1997 (trad. cast.: *El crecimiento de la mente y los ambiguos orígenes de la inteligencia*, Barcelona, Paidós, 1998).
Greenspan, Stanley I. y Stuart Shanker, *The First Idea: How Symbols, Language, and Intelligence Evolved from Our Primate Ancestors to Modern Humans*, Cambridge, MA, De Capo Press, 2004.
Greven, Philip, *Spare the Child: The Religious Roots of Punishment and the Psychological Impact of Physical Abuse*, Nueva York, Vintage Books, 1992.
Groebel, Jo y Robert A. Hinde (comps.), *Aggression and War: Their Biological and Social Bases*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
Haber, Samuel, *Efficiency and Uplift: Scientific Management in the Progressive Era 1890-1920*, Chicago, University of Chicago Press, 1964.
Halpern, Jodi, *From Detached Concern to Empathy: Humanizing Medical Practice*, Nueva York, Oxford University Press, 2001.

Harman, Willis, *Global Mind Change: The Promise of the 21st Century*, 2ª ed., Sausalito, CA, Institute of Noetic Sciences, 1998 (trad. cast.: *El cambio de mentalidad: la promesa del siglo XXI*, Madrid, Centro de Estudios Ramón Areces, 2001).
Harris, Sam, *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*, Nueva York, W. W. Norton, 2004 (trad. cast.: *El fin de la fe: la religión, el terror y el futuro de la razón*, Madrid, Paradigma, 2007).
Hartigan, Richard Shelly, *The Forgotten Victim: A History of the Civilian*, Chicago, Precedent, 1982.
Hassin, Ran R., James S. Uleman y John A. Bargh (comps.), *The New Unconscious*, Oxford, UK, Oxford University Press, 2005.
Haugh, Sheila y Tony Merry (comps.), *Rogers' Therapeutic Conditions: Evolution, Theory and Practice*, vol. 2: *Empathy*, Ross-on-Wye, UK, PCCS Books, 2001.
Hauser, Marc D., *Moral Minds: How Nature Designed Our Universal Sense of Right and Wrong*, Nueva York, HarperCollins, 2006 (trad. cast.: *La mente moral: cómo la naturaleza ha desarrollado nuestro sentido del bien y del mal*, Barcelona, Paidós, 2008).
Havelock, Eric A., *Preface to Plato*, Cambridge, MA, Belknap Press, 1963 (trad. cast.: *Prefacio a Platón*, Madrid, A. Machado Libros, 1994).
Hawken, Paul, Amory Lovins y Hunter Lovins, *Natural Capitalism: Creating the Next Industrial Revolution*, Boston, Litde Brown, 1999.
Healy, Jane M., *Failure to Connect: How Computers Affect Our Children's Minds and What We Can Do About It*, Nueva York, Touchstone, 1999.
Heilbroner, Robert L., *The Making of Economic Society*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall, 1962.
Herlihy, David, *The Black Death and the Transformation of the West*, Samuel K. Cohn Jr. (comp.), Cambridge, MA, Harvard University Press, 1997.
Heywood, Colin, *A History of Childhood: Children and Childhood in the West from Medieval to Modern Times*, Cambridge, Polity Press, 2001.
Hill, Annette, *Reality TV: Audiences and Popular Factual Television*, Londres, Routledge, 2005.
Hobbes, Thomas, *Leviathan* (1651), Oxford, UK, Oxford University Press, 1998 (trad. cast.: *Leviatán*, Madrid, Alianza, 2008).
—, *The Age of Revolution: 1789-1848*, Nueva York, Mentor, 1962.
Hobsbawm, Eric J., *The Age of Capital 1848-1875*, Londres, Cardinal, 1975.
—, *The Age of Empire: 1875-1914*, Nueva York, Vintage Books, 1987 (trad. cast.: *La era del imperio: 1875-1914*, Barcelona, Crítica, 2003).
Hochschild, Arlie R., *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*, Berkeley, University of California Press, 1983 (trad. cast.: *La mercan-*

tilización de la vida íntima: apuntes de la casa y el trabajo, Madrid, Katz Barpal, 2008).

Hoffman, Martin L., *Empathy and Moral Development: Implications for Caring and Justice*, Nueva York, Cambridge University Press, 2000 (trad. cast.: *Desarrollo moral y empatía: implicaciones para la atención y la justicia*, Barcelona, Idea Books, 2002).

Holmes, Su y Deborah Jermyn (comps.), *Understanding Reality Television*, Londres, Routledge, 2004.

Horkheimer, Max, *Eclipse of Reason*, Nueva York, Continuum, 1974.

Howe, Neil y William Strauss, *Millenials Rising: The Next Great Generation*, Nueva York, Vintage Books, 2000.

Hoyt, Robert S., *Europe in the Middle Ages*, 2ª ed., Nueva York, Harcourt, Brace and World, 1966.

Huizinga, Johan, *Homo Ludens: A Study of the Play Element in Culture*, Boston, Beacon Press, 1950 (trad. cast.: *Homo ludens*, Madrid, Alianza, 2008).

Humphrey, Nicholas, *A History of the Mind: Evolution and the Birth of Consciousness*, Nueva York, Simon and Schuster, 1992 (trad. cast.: *Una historia de la mente: la evolución y el nacimiento de la conciencia*, Barcelona, Gedisa, 1995).

Hunt, Lynn, *Inventing Human Rights: A History*, Nueva York, W. W. Norton and Co., 2007 (trad. cast.: *La invención de los derechos humanos*, Barcelona, Tusquets, 2009).

Huntington, Samuel P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Nueva York, Simon and Schuster, 1996 (trad. cast.: *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós, 2008).

Ickes, William (comp.), *Empathic Accuracy*, Nueva York, Guilford Press, 1997.

Inglehart, Ronald y Pippa Norris, *Rising Tide: Gender Equality and Cultural Change Around the World*, Nueva York, Cambridge University Press, 2003.

Inglehart, Ronald y Christian Welzel, *Modernization, Cultural Change and Democracy: The Human Development Sequence*, Nueva York, Cambridge University Press, 2005 (trad. cast.: *Modernización, cambio cultural y democracia: la secuencia del desarrollo humano*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 2006).

Innis, Harold A., *Empire and Communications*, Victoria, BC, Press Porcépic, 1986.

Jenkins, Philip, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*, Nueva York, Oxford University Press, 2002.

Kahler, Erich, *The Inward Turn of Narrative*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1973.

—, *Man the Measure: A New Approach to History*, Cleveland, OH, Meridian Books, 1967.
Kahn, Peter H. y Stephen R. Kellert (comps.), *Children and Nature: Psychological, Sociocultural, and Evolutionary Investigations*, Cambridge, MA, MIT Press, 2002.
Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, Nueva York, St. Martin's Press, 1963 (trad. cast.: *Crítica de la razón pura*, Madrid, Tecnos, 2009).
Karen, Robert, *Becoming Attached: First Relationships and How They Shape Our Capacity to Love*, Nueva York, Oxford University Press, 1998.
Kasser, Tim, *The High Price of Materialism*, Cambridge, MA, MIT Press, 2002.
Kellert, Stephen R. y Edward O. Wilson (comps.), *The Biophilia Hypothesis*, Washington, DC, Island Press, Shearwater Books, 1993.
Kelly, John, *The Great Mortality: An Intimate History of the Black Death, the Most Devastating Plague of All Time*, Nueva York, HarperCollins, 2005.
Kern, Stephen, *The Culture of Time and Space: 1880-1918*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1983.
Khalil, Elias L. y Kenneth E. Boulding (comps.), *Evolution, Order and Complexity*, Londres, Routledge, 1996.
Kindlon, Dan y Michael Thompson, *Raising Cain: Protecting the Emotional Life of Boys*, Nueva York, Ballantine Books, 2000.
Klapp, Orrin E., *Overload and Boredom: Essays on the Quality of Life in the Information Society*, Nueva York, Greenwood Press, 1986.
Kohut, Heinz, *The Restoration of the Self*, Nueva York, International Universities Press, 1977 (trad. cast.: *La restauración del sí-mismo*, Barcelona, Paidós, 2001).
—, *The Search for the Self: Selected Writings of Heinz Kohut: 1950-1978*, vol. 2, Paul H. Ornstein (comp.), Nueva York, International Universities Press, 1978.
—, *Self Psychology and the Humanities: Reflections on a New Psychoanalytic Approach*, Charles B. Strozier (comp.), Nueva York, W. W. Norton and Co., 1985.
Kubey, Robert y Mihaly Csikszentmihalyi, *Television and the Quality of Life: How Viewing Shapes Everyday Experience*, Nueva York, Lawrence Erlbaum Associates, 1990.
Kurtz, Ernest y Katherine Ketcham, *The Spirituality of Imperfection: Storytelling and the Journey to Wholeness*, Nueva York, Bantam Books, 1994.
Kurzweil, Ray, *The Age of Spiritual Machines: When Computers Exceed Human Intelligence*, Nueva York, Penguin Books, 2000 (trad. cast.: *La era de las máquinas espirituales*, Barcelona, Planeta, 1999).
—, *The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology*, Nueva York, Viking, 2005.

Kyvig, David E., *Daily Life in the United States, 1920-1940: How Americans Lived Through the "Roaring Twenties" and the Great Depression*, Chicago, Ivan R. Dee, 2002.
Lakoff, George, *The Political Mind: Why You Can't Understand 21st-Century American Politics with an 18th-Century Brain*, Nueva York, Viking, 2008.
—, *Whose Freedom? The Battle over America's Most Important Idea*, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux, 2006.
Lakoff, George y Mark Johnson, *Metaphors We Live By*, Chicago, University of Chicago Press, 1980.
—, *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*, Nueva York, Basic Books, 1999.
La Piana, George, «Foreign Groups in Rome During the First Centuries of the Empire», *Harvard Theological Review*, vol. 20, nº 4, 1927, págs. 183-403.
Lasch, Christopher, *The Culture of Narcissim: American Life in an Age of Diminished Expectations*, Nueva York, Warner Books, 1979 (trad. cast.: *La cultura del narcisismo*, Barcelona, Andrés Bello, 1999).
Laszlo, Ervin, *The Systems View of the World: A Holistic Vision for Our Time*, Cresskill, NJ, Hampton Press, 1996.
Layard, Richard, *Happiness: Lessons from a New Science*, Nueva York, Penguin Press, 2005 (trad. cast.: *La nueva felicidad: lecciones de una nueva ciencia*, Madrid, Taurus, 2005).
Lazarus, Richard S. y Bernice N. Lazarus, *Passion and Reason: Making Sense of Our Emotions*, Nueva York, Oxford University Press, 1994.
Lerner, Daniel, *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East*, Nueva York, Free Press, 1958.
Lerner, Gerda, *The Creation of Patriarchy*, Nueva York, Oxford University Press, 1986 (trad. cast.: *La creación del patriarcado*, Barcelona, Crítica, 1990).
Lifton, Robert Jay, *Protean Self: Human Resilience in an Age of Fragmentation*, Nueva York, Basic Books, 1993.
Linton, Simi, *Claiming Disability: Knowledge and Identity*, Nueva York, New York University Press, 1998.
Locke, John, *Two Treatises of Government* [1690], Whitefish, MT, Kessinger Publishing, 2004 (trad. cast.: *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, Madrid, Espasa-Calpe, 1997).
Locke, John L., *Why We Don't Talk to Each Other Anymore: The De-Voicing of Society*, Nueva York, Touchstone, 1998.
Logan, Robert K., *The Alphabet Effect: The Impact of the Phonetic Alphabet on the Development of Western Civilization*, Nueva York, William Morrow, 1986.
Longmore, Paul K., *Why I Burned My Book and Other Essays on Disability*, Philadelphia, Temple University Press, 2003.

Louv, Richard, *Last Child in the Woods: Saving Our Children from Nature-Deficit Disorder*, Chapel Hill, NC, Algonquin Books, 2005.
Lovelock, James, *The Ages of Gaia: A Biography of Our Living Earth*, Nueva York, Norton, 1988 (trad. cast.: *Las edades de Gaia*, Barcelona, Tusquets, 1993).
—, *The Revenge of Gaia: Earth's Climate Crisis and the Fate of Humanity*, Nueva York, Basic Books, 2006 (trad. cast.: *La venganza de la Tierra*, Barcelona, Planeta, 2008).
Lowe, Donald M., *History of Bourgeois Perception*, Chicago, University of Chicago Press, 1982.
Loye, David, *Darwin's Lost Theory of Love: A Healing Vision for the New Century*, Lincoln, NE, toExcel Press, 2000.
Lukacs, John, *Historical Consciousness: The Remembered Past*, New Brunswick, NJ, Transaction Publishers, 1994.
Macfarlane, Alan y Gerry Martin, *Glass: A World History*, Chicago, University of Chicago Press, 2002 (trad. cast.: *La historia invisible: el vidrio, el material que cambió el mundo*, Barcelona, Océano, 2006).
Mahler, Margaret S., Fred Pine y Anni Bergman, *The Psychological Birth of the Human Infant: Symbiosis and Individuation*, Nueva York, Basic Books, 1975.
Mannheim, Karl, *Ideology and Utopia*, San Diego, CA, Harvest Books, 1936 (trad. cast.: *Ideología y utopía: introducción a la sociología del conocimiento*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1993).
Manuel, Frank E. y Fritzie P. Manuel, *Utopian Thought in the Western World*, Cambridge, MA, Belknap Press, 1979 (trad. cast.: *El pensamiento utópico en el mundo occidental*, Madrid, Taurus, 1984).
—, *One-Dimensional Man*, Boston, Beacon Press, 1964 (trad. cast.: *El hombre unidimensional*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1985).
Marcuse, Herbert, *Eros and Civilization*, Boston, Beacon Press, 1966 (trad. cast.: *Eros y civilización*, Barcelona, Ariel, 2001).
—, *An Essay on Liberation*, Boston, Beacon Press, 1969 (trad. cast.: *Un ensayo sobre la liberación*, Sevilla, Doble J, 2009).
Marris, Peter, *The Politics of Uncertainly: Attachment in Private and Public Life*, Londres, Roudedge, 1996.
Marvin, Carolyn, *When Old Technologies Were New: Thinking About Electric Communication in the Late Nineteenth Century*, Nueva York, Oxford University Press, 1988.
Marx, Leo, *The Machine in the Garden: Technology and the Pastoral Ideal in America*, Nueva York, Oxford University Press, 1964.
Maslow, Abraham H., *The Psychology of Science: A Reconaissance*, South Bend, IN, Gateway Editions, 1966.

Mason, Jim, *An Unnatural Order: Why We Are Destroying the Planet and Each Other*, Nueva York, Continuum, 1997.
Masson, Jeffrey y Susan McCarthy, *When Elephants Weep: The Emotional Lives of Animals*, Nueva York, Delta, 1995 (trad. cast.: *Cuando lloran los elefantes*, Madrid, Martínez Roca, 1998).
Mauss, Marcel, *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*, Nueva York, W. W. Norton and Co., 1990.
McLuhan, Marshall, *Understanding Media: The Extensions of Man*, Nueva York, Signet Books, 1964 (trad. cast.: *Comprender los medios de comunicación: las extensiones del ser humano*, Barcelona, Paidós, 2009).
Meeks, Wayne A., *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*, New Haven, CT, Yale University Press, 1983 (trad. cast.: *Los primeros cristianos urbanos: el mundo social del apóstol Pablo*, Salamanca, Sigueme, 1988).
Meyer, Marvin, *The Gospel of Thomas: The Hidden Sayings of Jesus*, San Francisco, Harper San Francisco, 1992.
Midgley, Mary, *Science as Salvation: A Modern Myth and Its Meaning*, Londres, Routledge, 1992.
Miller, Alice, *For Your Own Good: Hidden Cruelty in Child-Rearing and the Roots of Violence*, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux, 2002 (trad. cast.: *Por tu propio bien: raíces de la violencia en la educación del niño*, Barcelona, Tusquets, 1998).
Mitchell, David T. y Sharon L. Snyder (comps.), *The Body and Physical Difference: Discourses of Disability*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1997.
Mitchell, Stephen, *Gilgamesh*, Nueva York, Free Press, 2004 (trad. cast.: *Gilgamesh*, Madrid, Alianza, 2008).
Montagu, Ashley, *Learning Non-Aggression: The Experience of Non-Literate Societies*, Nueva York, Oxford University Press, 1978.
Morris, David B., *Illness and Culture in the Postmodern Age*, Londres, University of California Press, 1998.
Mumford, Lewis, *The Pentagon of Power*, Nueva York, Harvest/HBJ Book, 1964.
—, *The Pentagon of Power*, vol. 2, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1970.
—, *Technics and Civilization*, Nueva York, Harcourt Brace and World, 1962 (trad. cast.: *Técnica y civilización*, Madrid, Alianza, 2006).
—, *Technics and Human Development: The Myth of the Machine*, vol. 1, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1966.
—, *The Transformations of Man*, Gloucester, MA, Peter Smith, 1978.
Newberg, Andrew, Eugene D'Aquilli y Vince Rause, *Why God Won't Go Away:Brain Science and the Biology of Belief*, Nueva York, Ballantine Books, 2001.

Nisbett, Richard, *The Geography of Thought: How Asians and Westerns Think Differently... and Why*, Nueva York, Free Press, 2003.
Noble, David F., *Forces of Production: A Social History of Industrial Automation*, Nueva York, Oxford University Press, 1984.
—, *The Religion of Technology: The Divinitiy of Man and the Spirit of Invention*, Nueva York, Knopf, 1997 (trad. cast.: *La religión de la tecnología: la divinidad del hombre y el espíritu de invención*, Barcelona, Paidós, 1999).
—, *A World Without Women: The Christian Clerical Culture of Western Science*, Nueva York, Oxford University Press, 1992.
Norris, Pippa y Ronald Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
Nowotny, Helga, *Time: The Modern and Postmodern Experience*, Londres, Polity Press, 1994.
Nussbaum, Martha C., *Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2004 (trad. cast.: *El ocultamiento de lo humano: repugnancia, vergüenza y ley*, Madrid, Katz Barpal, 2006).
—, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001 (trad. cast.: *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, Barcelona, Paidós, 2008).
Nye, David E., *Electrifying America: Social Meanings of a New Technology, 1880-1940*, Cambridge, MA, MIT Press, 1991.
Odum, Howard T., *Environment, Power and Society*, Nueva York, Wiley-Interscience, 1971 (trad. cast.: *Ambiente, energía y sociedad*, Barcelona, Blume, 1980).
Oliner, Samuel P. y Pearl M. Oliner, *The Altruistic Personality: Rescuers of Jews in Nazi Europe*, Nueva York, Free Press, 1988.
Ong, Walter J., *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, Londres, Routledge, 2002.
Ornstein, Paul H. (comp.), *The Search for the Self: Selected Writings of Heinz Kohut: 1950-1978*, vol. 2, Nueva York, International Universities Press, 1978.
Ornstein, Robert, *The Right Mind: Making Sense of the Hemispheres*, Nueva York, Harcourt Brace and Co., 1997.
Ornstein, Robert E. y Paul R. Ehrlich, *New World, New Mind*, Nueva York, Doubleday, 1989.
Otto, Rudolf, *The Idea of the Holy*, Londres, Oxford University Press, 1923 (trad. cast.: *Lo sagrado*, Madrid, Claridad, 2009).
Pagels, Elaine H., *The Gnostic Gospels*, Nueva York, Vintage Books, 1989 (trad. cast.: *Los evangelios gnósticos*, Barcelona, Crítica, 1990).
—, *The Origins of Satan*, Nueva York, Vintage Books, 1995.

Panksepp, Jaak, *Affective Neuroscience: The Foundations of Human and Animal Emotions*, Nueva York, Oxford University Press, 2004.

Passmore, John A., *The Perfectability of Man*, 3ª ed., Indianápolis, Liberty Fund, 2000.

Patterson, Orlando, *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1982.

Perinbanayagam, R. S., *Signifying Acts: Structure and Meaning in Everyday Life*, Carbondale, IL, Southern Illinois Press, 1985.

Persinger, Michael A., *Neuropsychological Bases of God Beliefs*, Nueva York, Praeger, 1987.

Polanyi, Karl, *The Great Transformation*, Boston, Beacon Press, 1944 (trad. cast.: *La gran transformación*, Madrid, Endymion, 1989).

Polyani, Michael, *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*, Londres, Routledge, 1998.

Postman, Neil, *The Disappearance of Childhood*, Nueva York, Vintage Books, 1994 (trad. cast.: *La desaparición de la niñez*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1988).

Randall, John H. Jr., *The Making of the Modern Mind: A Survey of the Intellectual Background of the Present Age*, Cambridge, MA, Houghton Miffin Company, 1940.

Rank, Otto, *Beyond Psychology*, Nueva York, Dover Publications, 1941.

Reed, Edward S., *The Necessity of Experience*, New Haven, CT, Yale University Press, 1996.

—, *From Soul to Mind: The Emergence of Psychology from Erasmus Darwin to William James*, New Haven, CT, Yale University Press, 1007.

Regan, Tom, *The Case for Animal Rights*, Berkeley, University of California Press, 2004.

Restak, Richard, *The Naked Brain: How the Emerging Neurosociety Is Changing How We Live, Work and Love*, Nueva York, Harmony Books, 2006.

Rheingold, Howard, *Smart Mobs: The Next Social Revolution*, Cambridge, MA, Basic Books, 2002 (trad. cast.: *Multitudes inteligentes*, Barcelona, Gedisa, 2004).

Richardson, Angélique y Chris Willis (comps.), *The New Woman in Fiction and in Fact: Fin-de-Siècle Feminisms*, Nueva York, Palgrave MacMillan, 2002.

Rieff, Philip, *Triumph of the Therapeutic: Uses of Faith After Freud*, Chicago, University of Chicago Press, 1966.

Rifkin, Jeremy, *The Age of Access*, Nueva York, Tarcher/Putnam, 2000 (trad. cast.: *La era del acceso: la revolución de la nueva economía*, Barcelona, Paidós, 2004).

—, *Biosphere Politics*, Nueva York, Crown Publishers, 1991.

—, *The Biotech Century: Harnessing the Gene and Remaking the World*, Nueva York, Tarcher/Putnam, 1998 (trad. cast.: *El siglo de la biotecnología: el comercio genético y el nacimiento de un mundo feliz*, Barcelona, Paidós, 2009).

—, *The End of Work*, Nueva York, Tarcher/Putnam, 1995 (trad. cast.: *El fin del trabajo: nuevas tecnologías contra puestos de trabajo*, Barcelona, Paidós, 2008).

—, *Entropy*, Nueva York, Bantam Books, 1981 (trad. cast.: *Entropía: hacia el mundo invernadero*, Barcelona, Urano, 1990).

—, *The European Dream*, Nueva York, Tarcher/Penguin, 2004 (trad. cast.: *El sueño europeo: cómo la visión europea del futuro está eclipsando el sueño americano*, Barcelona, Paidós, 2004).

—, *The Hydrogen Economy*, Nueva York, Tarcher/Penguin, 2002 (trad. cast.: *La economía del hidrógeno: la creación de la red energética mundial y la redistribución del poder en la Tierra*, Barcelona, Paidós, 2008).

—, *Time Wars: The Primary Conflict in Human History*, Nueva York, Henry Holt and Co., 1987.

Roszak, Theodore, *The Voice of the Earth: An Exploration of Ecopsychology*, Grand Rapids, MI, Phanes Press, 2001.

—, *The Making of a Counter Culture: Reflections on the Technocratic Society and Its Youthful Opposition*, Berkeley, University of California Press, 1995 (trad. cast.: *El nacimiento de una contracultura: reflexiones sobre la sociedad tecnocrática y su oposición juvenil*, Barcelona, Kairós, 2005).

Rowan, John, *Ordinazy Ecstasy: The Dialectics of Humanistic Psychology*, 3ª ed., Hove, Brummer Routledge, 2001.

Rowan, John y Mick Cooper (comps.), *The Plural Self: Multiplicity in Everyday Life*, Londres, Sage Publications, 1999.

Salomon, Gavriel (comp.), *Distributed Cognitions: Psychological and Educational Considerations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

Sanderson, Stephen K. (comp.), *Civilizations and World Systems: Studying World-Historical Change*, Walnut Creek, CA, AltaMira Press, 1995.

Santillana, Giorgio de, *The Age of Adventure: The Renaissance Philosophers*, Nueva York, Mentor Books, 1956.

Sartre, Jean-Paul, *The Writings of Jean-Paul Sartre*, vol. 2, Evanston, IL, Northwestern University Press, 1974.

Saul, John R., *Voltaire's Bastards: The Dictatorship of Reason in the West*, Nueva York, Vintage Books, 1992 (trad. cast.: *Los bastardos de Voltaire: la dictadura de la razón en Occidente*, Barcelona, Andrés Bello, 1998).

Scholes, Robert E., James Phelan y Robert L. Kellogg, *The Nature of Narrative*, Oxford, UK, Oxford University Press, 2006.

Schopenhauer, Arthur, *On the Basis of Morality*, Providence, RI, Berghahn Books, 1995 (trad. cast.: *Los dos fundamentos de la ética: II. El fundamento de la moral*, Madrid, Aguilar, 1965, pág. 10).

Schor, Juliet B., *Born to Buy: The Commercialized Child and the New Consumer Culture*, Nueva York, Scribner, 2004 (trad. cast.: *Nacidos para comprar: los nuevos consumidores infantiles*, Barcelona, Paidós, 2006).

Schumann, John H., *The Neurobiology of Affect in Language*, Maiden, MA, Blackwell, 1997.
Schütze, Alfred, *The Enigma of Evil*, Edimburgo, Floris Books, 1978 (trad. cast.: *El enigma del mal*, Madrid, Rudolf Steiner, 1984).
Schwartz, Jeffrey M. y Sharon Begley, *The Mind and the Brain: Neuroplasticity and the Power of Mental Force*, Nueva York, ReganBooks, 2002.
Selye, Hans, *The Stress of Life*, Nueva York, McGraw-Hill, 1976.
Sennett, Richard, *Flesh and Stone: The Body and the City in Western Civilization*, Nueva York, W. W. Norton and Co., 1994 (trad. cast.: *Carne y piedra: el cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*, Madrid, Alianza, 2007).
Serpell, James, *In the Company of Animals: A Study of Human-Animal Relationships*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
Shepard, Paul, *Nature and Madness*, Athens, GA, University of Georgia Press, 1998.
—, *The Others: How Animals Made Us Human*, Washington, DC, Island Press, 1996.
Shorter, Edward, *The Making of the Modern Family*, Nueva York, Basic Books, 1977.
Siegel, Daniel J., *The Developing Mind: How Relationships and the Brain Interact to Shape Who We Are*, Nueva York, Guilford Press, 1999 (trad. cast.: *La mente en desarrollo: cómo interactúan las relaciones y el cerebro para modelar nuestro ser*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2007).
—, *The Mindful Brain: Reflection and Attunement in the Cultivation of Well-Being*, Nueva York, W. W. Norton and Co., 2007.
Simmel, Georg, *The Philosophy of Money*, Londres, Routledge, 1990 (trad. cast.: *Filosofía del dinero*, Granada, Comares, 2003).
Singer, Peter, *Animal Liberation*, Nueva York, Avon Books, 1990 (trad. cast.: *Liberación animal*, Madrid, Trotta, 1999).
—, *A Darwinian Left: Politics, Evolution and Cooperation*, New Haven, CT, Yale University Press, 1999 (trad. cast.: *Una izquierda darwiniana: política, evolución y cooperación*, Barcelona, Crítica, 2000).
Skolimowski, Henryk, *The Participatory Mind: A New Theory of Knowledge and of the Universe*, Londres, Penguin, 1994.
Smith, Adam, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Edwin Cannan (comp.), Londres, Methuen, 1961 (trad. cast.: *Una investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, Madrid, Tecnos, 2009).
Sober, Elliott y David S. Wilson, *Unto Others: The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1998.
Soddy, Frederick, *Matter and Energy*, Nueva York, Holt, 1912.
Sperber, Jonathan, *The European Revolutions, 1848-1851*, 2ª ed., Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

Steiner, George, *In Bluebeard's Castle: Some Notes Towards the Re-definition of Culture*, Londres, Faber and Faber, 1971 (trad. cast.: *En el castillo de Barba Azul: aproximación a un nuevo concepto de cultura*, Barcelona, Gedisa, 1991).

Stern, Daniel N., *The Present Moment in Psychotherapy and Everyday Life*, Nueva York, Norton, 2004.

Stiker, Henri-Jacques, *A History of Disability*, Ann Arbor, MI, University of Michigan Press, 1999.

Stone, Lawrence, *The Family, Sex and Marriage in England 1500-1800*, Nueva York, Harper Torchbooks, 1977.

Strang, Heather, *Repair or Revenge: Victims and Restorative Justice*, Oxford, Clarendon Press, 2002.

Surowiecki, James, *The Wisdom of Crowds: Why the Many Are Smarter Than the Few and How Collective Wisdom Shapes Business, Economies, Societies, and Nations*, Nueva York, Doubleday, 2004 (trad. cast.: *Cien mejor que uno: la sabiduría de la multitud o por qué la mayoría es más inteligente que la minoría*, Barcelona, Urano, 2005).

Suttie, Ian D., *The Origins of Love and Hate*, Nueva York, Julian Press, 1952 (trad. cast.: *Los orígenes del amor y el odio*, Barcelona, Obelisco, 2007).

Svenson, Ola y A. J. Maule (comps.), *Time Pressure and Stress in Human Judgment and Decision Making*, Nueva York, Plenum Press, 1993.

Tainter, Joseph A., *The Collapse of Complex Societies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

Tapscott, Don y Anthony D. Williams, *Wikinomics: How Mass Collaboration Changes Everything*, Nueva York, Penguin, 2006 (trad. cast.: *Wikinomics: la nueva economía de las multitudes inteligentes*, Barcelona, Paidós, 2008).

Taylor, Charles, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1989 (trad. cast.: *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 2006).

Theobald, William F. (comp.), *Global Tourism*, 3ª ed., Ámsterdam, Elsevier, 2005.

Thomas, Keith, *Religion and the Decline of Magic*, Londres, Penguin, 1971.

Thomas, William L. (comp.), *Man's Role in Changing the Face of the Earth*, Chicago, University of Chicago Press, 1956.

Thomson, Rosemarie (comp.), *Freakery: Cultural Spectacles of the Extraordinary Body*, Nueva York, New York University Press, 1996.

Tichi, Cecilia, *Shifting Gears: Technology, Literature, Culture in Modernist America*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1987.

Tolman, Charles W, Frances Cherry, René van Hezewijk y Ian Lubek (comps.), *Problems of Theoretical Psychology*, Toronto, Captus University Publications, 1996.

Toulmin, Stephen, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago, University of Chicago Press, 1992 (trad. cast.: *Cosmópolis: el trasfondo de la modernidad*, Barcelona, Península, 2001).
Trilling, Lionel, *Sincerity and Authenticity*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1972.
Tuan, Yi-Fu, *Dominance and Affection: The Making of Pets*, New Haven, CT, Yale University Press, 1984.
—, *Passing Strange and Wonderful*, Washington, DC, Island Press, 1993.
Turner, Jonathan H. y Jan E. Stets, *The Sociology of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
Turner, Victor, *From Ritual to Theater: The Human Seriousness of Play*, Nueva York, Performing Arts Journal Publications, 1982.
—, *The Anthropology of Performance*, Nueva York, Performing Arts Journal Publications, 1986.
Twenge, Jean M., *Generation Me: Why Today's Young Americans Are More Confident, Assertive, Entitled and More Miserable Than Ever Before*, Nueva York, Free Press, 2006.
Urgo, Joseph R., *In the Age of Distraction*, Jackson, MS, University Press of Mississippi, 2000.
Varela, Francisco J., Evan Thompson y Eleanor Rosch, *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, Cambridge, MA, MIT Press, 1991 (trad. cast.: *De cuerpo presente: las ciencias cognitivas y la experiencia humana*, Barcelona, Gedisa, 1992).
Vertovec, Steven y Robin Cohen (comps.), *Conceiving Cosmopolitanism: Theory, Context, and Practice*, Oxford, UK, Oxford University Press, 2002.
Vetlesen, Arne J., *Perception, Empathy, and Judgment: An Inquiry into the Preconditions of Moral Performance*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1994.
Volf, Miroslav, *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness and Reconciliation*, Nashville, TN, Abingdon Press, 1996.
Watson, Lyall, *Dark Nature: A Natural History of Evil*, Nueva York, HarperCollins, 1995.
Weber, Max, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1958 (trad. cast.: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Alianza, 2008).
Weber, Steve, *The Success of Open Source*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2004.
Weintraub, Karl J., *The Value of the Individual: Self and Circumstance in Autobiography*, Chicago, University of Chicago Press, 1978.
Weintraub, Stanley, *Silent Night: The Story of the World War I Christmas Truce*, Nueva York, Simon and Schuster, 2001.

White, Leslie A., *The Evolution of Culture: The Development of Civilization to the Fall of Rome*, Walnut Creek, CA, Left Coast Press, 2007.

White, Lynn Jr., *Medieval Technology and Social Change*, Londres, Oxford University Press, 1962 (trad. cast.: *Tecnología medieval y cambio social*, Barcelona, Paidós, 1990).

Wiener, Norbert, *The Human Use of Human Beings: Cybernetics and Society*, Nueva York, Da Capo Press, 1950 (trad. cast.: *Cibernética*, Barcelona, Tusquets, 1985).

Wilber, Ken, *Up from Eden: A Transpersonal View of Human Evolution*, Wheaton, IL, Quest Books, 1996 (trad. cast.: *Después del Edén: una visión transpersonal del desarrollo humano*, Barcelona, Kairós, 2001).

Williams, Kipling D., *Ostracism: The Power of Silence*, Nueva York, Guilford Press, 2001.

Wilson, Edward O., *Biophilia*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1984.

Wilson, Frank R., *The Hand: How Its Use Shapes the Brain, Language, and Human Culture*, Nueva York, Vintage Books, 1998 (trad. cast.: *La mano: de cómo su uso configura el cerebro, el lenguaje y la cultura humana*, Barcelona, Tusquets, 2002).

Winn, Marie, *The Plug-In Drug: Television, Computers, and Family Life*, Nueva York, Penguin, 2002.

Winnicott, D. W., *Human Nature*, Londres, Routledge, 1988.

—, *Playing and Reality*, Londres, Routledge, 2005 (trad. cast.: *Realidad y juego*, Barcelona, Gedisa, 1982).

Winograd, Morley y Michael D. Hais, *Millennial Makeover: MySpace, YouTube, and The Future of American Politics*, Piscataway, NJ, Rutgers University Press, 2008.

Wise, Steven M. y Jane Goodall, *Rattling the Cage: Toward Legal Rights for Animals*, Cambridge, MA, Perseus Publishing, 2000.

Wittfogel, Karl A., *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*, Nueva York, Vintage Books, 1981 (trad. cast.: *Despotismo oriental: estudio comparativo del poder totalitario*, Barcelona, Guadarrama, 1966).

Wright, Robert, *Nonzero: The Logic of Human Destiny*, Nueva York, Vintage Books, 2000 (trad. cast.: *Nadie pierde: la teoría de juegos y la lógica del destino humano*, Barcelona, Tusquets, 2005).

Zajonc, Arthur, *Catching the Light: The Entwined History of Light and Mind*, Nueva York, Bantam Books, 1993 (trad. cast.: *Atrapando la luz: historia de la luz y de la mente*, Barcelona, Andrés Bello, 1997).

Zeitz, Joshua, *Flapper: A Madcap Story of Sex, Style, Celebrity, and the Women Who Made America Modern*, Nueva York, Three Rivers Press, 2006.

ÍNDICE ANCO Y DE NOMBRES

LA CIVILIZACIÓN EMPÁTICA

JEREMY RIFKIN

En esta contundente y novedosa interpretación de la historia de la civilización, Jeremy Rifkin, autor de numerosos *best-sellers*, analiza la evolución de la empatía, una capacidad que ha ejercido una poderosa influencia en nuestro desarrollo y que, probablemente, determinará nuestro futuro como especie.

La civilización empática plantea la visión radicalmente nueva de la naturaleza humana que están poniendo de manifiesto la biología y las ciencias cognitivas, y que es motivo de controversia entre los círculos intelectuales, la comunidad empresarial y las esferas gubernamentales. Los descubrimientos recientes en el ámbito de las neurociencias y en el del desarrollo infantil nos obligan a cuestionar la creencia, tan arraigada, según la cual los seres humanos son agresivos, materialistas, utilitaristas y egoístas por naturaleza. Ahora, por el contrario, empezamos a darnos cuenta de que somos una especie fundamentalmente empática, y ello tiene unas implicaciones profundas y de largo alcance para la sociedad.

A partir de esta nueva visión de la especie humana, Rifkin nos conduce a través de una historia jamás contada. El autor nos relata la espectacular historia del desarrollo de la empatía humana, desde el surgimiento de las primeras grandes civilizaciones teológicas hasta la etapa ideológica que imperó en los siglos XVIII y XIX, así como la era psicológica que caracterizó buena parte del siglo XX.



Rikfin analiza la historia económica desde una perspectiva empática, descubriendo nuevos y ricos hilos argumentales antes ocultos. El resultado de todo ello es *La civilización empática*, un nuevo entramado social tejido a partir de una amplia gama de disciplinas, desde la literatura y las artes, la teología, la filosofía, la antropología, la ciencia política, la psicología y la teoría de la comunicación.

El autor sostiene que en el núcleo mismo de la historia humana encontramos la paradójica relación entre empatía y entropía, y argumenta que, en distintos momentos de la historia, han surgido nuevos regímenes energéticos que han convergido con nuevas revoluciones en las comunicaciones, creando sociedades aún más complejas. A su vez, las culturas tecnológicamente más avanzadas han congregado a personas muy diversas, aumentado la sensibilidad empática y ensanchado los límites de la conciencia humana. Pero estos entornos cada vez más complejos exigen enormes recursos energéticos, lo cual nos aboca a un cada vez más cercano agotamiento de los recursos.

La paradoja estriba en que el desarrollo de nuestra conciencia empática es fruto del consumo exacerbado de los recursos energéticos y naturales de la Tierra, lo cual ha perjudicado gravemente la salud del planeta.

A partir de todo ello, Rifkin nos invita a reflexionar sobre la que podría ser la pregunta más importante que la humanidad pueda plantearse: ¿Estamos a tiempo de alcanzar la empatía global necesaria para evitar el desmoronamiento de la civilización y salvar la Tierra?

www.paidos.com

